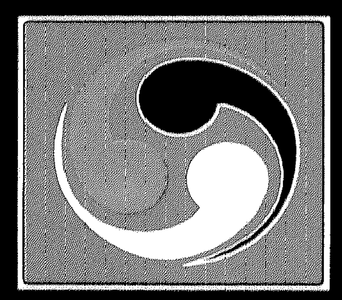
محسن صخري

فوكو

قارئاً لديكارت

دروس الجامعة التونسية





مركز الإنماء الحضاري





* محسن صخري

* أستاذ الفلسفة بتونس

* كتب مجموعة من المقالات في نشريات تونسية وعربية

* أصدر كتاب:

ذلك الانسان .. ذلك العالم

(تونس عام 1992)

* سيصدر له عن (مركز الإنماء الحضاري) كتاب بعنوان:

العلم والميتافيزيقا

فوكو قارئاً لديكارت

دروس الجامعة التونسية

فوكو قارئاً لديكارت

دروس الجامعة التونسية

الناشر : مركز الإنماء الحضاري – حلب

الطبعة الأولى : 1997

التنضيد والإخراج: كامل شرفو

حلب – هاتف: 651156

تصميم الغلاف :

رأفت السباعي



محسن صخري

فوكو قارئاً لديكارت

"دروس الجامعة التونسية"

بحوث فلسفية



إعتراف

كل الشكر إلى الأستاذ

المولدي يونس

لولاه لما كان هذا الكتاب ..

الإهـــداء

إلى بسّام ...

ذكرى وفاته الصفر ..

اللحظة الأولى

عن الكتابة والتأويل

« إن الأثر لايتأبد لأنه أرسى معنى وحيداً، ولكنه كذلك لأنه يُوحي بدلالاتٍ مختلفة لإنسانٍ واحد، يتكلّم دائماً اللّغة الرمزية ذاتها عبر أزمنة مُتعددة، فالأثر يقترح والإنسان يتصرّف ».

رولان بارت : نقد وحقيقة

إن الهاجس الإتكالي المتعلق بـ « **من أين تأتي الفكرة** »؟ كان رحلة الفكر نفسه داخل تاريخه فهو السؤال الذي يتردّد أخفينا ذلـك ام أعلنّا، وتجدر الإشارة من المنطلق أنّ الاهتداء إلى الإجابة، لا يعني مطلقاً الإرساء داخل منطقة الحل [La Solution] بل الإجابة [La réponse] تعدّ إيقاظاً للمشكل أو رفعاً له من مناطق النسيان. وهذه الإجابة قد تكون بمثابة البحث عن المكان الذي تبدأ منه الفكرة مثلما قد تكون على نحو البحث عن جوهر يفرد على أنه المبدأ والمنطلق بل وحتّى الضامن.

«الفكرة» كانت وستظلّ ملكاً للفلسفة فهي الأحق بدراستها وهي الأسلم لتنفيذها وهي الأصلح لبقاء صرحها، فالفلسفة مالكة لشرعية سلطان الفكرة أو الفكرة كسلطان لم تكن الفلسفة الأفلاطونية في الجزء الأغلب منها سوى التدليل على أطروحة «من الصورة تأتينا الفكرة» أو أن الصرح الشكلي أساسها، فالتفكير «تصوير» في معنى إعلاء الملكة التصورية كإطار إنجاز أو بناء للمشكل التفكيري، لذلك كانت نظرية الفلسفة لدى أفلاطون «نظرية الفكرة» أو «نظرية الصورة». فالفيلسوف بذلك ذات مصورة [لامتصورة] خارج المدلول الإستطيقي وداخل المدلول المثلي إذ تقترب الذات المتفلسفة من ماهيتها ومن جوهر موضوعها كلّما كانت أقرب على إحداث الفعل التصويري بين الفيلسوف ونفسه [L'ame] وبين نفس الفيلسوف وموضوعها.

لم يكن حينئذ من الصعب أن نجزم أن الفلسفة أفلاطونياً هي رؤيا إذ ليس الفيلسوف « إلاّ من كانت رؤيته أدقّ» أو الأقدر على الرؤية لم يبق بعد ذلك سوى الإقرار بتعالوية الفكرة [Transcendence de L'idée] المنتجة على نحوٍ آلي لتعالوية الفيلسوف فهو من يرفع الفكرة أو من يرتفع إلى لحظة المفكّر في الفكرة.

بطريقة خفية كان لهذا « الانجاز» الأفلاطوني صدى في أغلب التاريخ الذي يسمى بـ « الما بعد أفلاطون»، فها الإله الجوهر في الفكر الوسيط أو هذه الأفلاطونية» كانت كذلك «تكرار» لسؤال من أين تأتي الفكرة؟، ففكرتنا كانت في الإله على النحو الوسيط ونحن نفكر لأن هناك الإله كما سيثبت ذلك **ديكارت** في التأمل الثالث وما لحقه إذ لو لم يكن الإله لما كانت الفكرة. فالإله ضامن الفكرة على نحو بتولوجي في العصر الوسيط والإله ضامن الفكرة على نحو إسبتيولوجي ديكارتياً وهذا هو «الواحد» [L'un] الذي يجعل الفكرة ممكنة أفلاطونياً.

مايوحّد تاريخ الفكر أن تاريخ الفكرة والبرهنة على تعددها لايمثل سوى رهان شكلي لن يؤثر مطلقاً على فعل وحدتها إذ هي واحدة حتى إن قبلت بطرق التعدد. فالأنا ماثلة في الوجود أو حاضرة ضمنه بأن تعي الفكرة أولاً ثم يحركها هاجس البحث في مصدرها ثانياً أي أنا الفكرة أو الفكرة أنا.

لم يكن الكوجيتو في تاريخ الفلسفة إلاّ الرهان المستمر على أن الوجـود يتحدد من الفكرة كما الفكرة تتحدد من الوجود الذي هو في الغالب ضرباً من التعالوية وما تضير هذه التعالوية مادامت الفكرة حاضرة.

الفكرة والتأويل

يجوز أن تفتقد الأنا مركزيتها حين لاتكون أصلاً للفكرة تلك بعض خاتمة الفلسفة المعاصرة أو ماأصبح يصطلح على تسميته بفلسفة التأويل.

لقد كشفت الحقيقة التأويلية عن رهان جديد إذ لم تعد الفكرة لإجابة تبدو بديهة على نحو خارجي وهذه الإجابة تدرك من جهة أن النص هو الأصل الفعلي للفكرة.

إن البرهنة على فلسفة التأويل هو إعلان ((سلطة)) النص على أنقاض سلطة الفكرة أو على الأقل تحوّل النص إلى مبدأ وعبثاً نحاول تعريف النص طالما أن مهمة فلسفة التأويل لاتتعلق برصد ماهية النص بل إنطاقه، إجباره على الإفصاح أو محاورته ورغم ذلك فلريكور تعريف مآله ((نسمّي نصّا كل خطاب مثبت عبر الكتابة)) ومن هذا التعريف يجوز إعتبار أن التثبيت عبر الكتابة هو بناء للنص ذاته إذ الكتابة حسب السيد ريكور هي تثبيت للقول (شرط أن نقلع عن الخلط بين مفهوم التثبيت ومفهوم الإطلاقية) فالتثبيت الذي يلوح له بول ريكور لايمكن فهمه على معنى التعارض مع فعل التنسيب.

الكتابة إذن تثبيت للقول ولكنها أيضاً إضافة لـه وسيستعير ريكـور المعنى الذي يقدّمه فرديناند دي سوسير للكلام الـذي هـو «تحقيـق للغـة ضمن حدث من الخطاب» (ومفهـوم الحـدث هنـا يطـرح مـن جهتـين: الإحداث والحديث).

الكتابة حسب ريكور تدرك في معنى مغاير إذ أن مانكتبـه هـو مـالا نقوله: نكتب وفق هذه الرؤية لامن أجل تثبيت مانقولـه بـل نكتـب لأن تلك هي الصيغة الوحيدة للقول، الكتابة لاتعتبر حينئذ تسـجيلاً هامشـياً وعرضياً لما قلناه بل أن الكتابة هي ضرب من إستباق القـول بمعنـى أننـا ندون نصاً لأننا عجزنا عن قوله أو نطقـه أو قولـه فنقولـه تدوينـاً لذلـك كلّه تكون الكتابة قولاً أو تقويـلاً بمعنـى إنشـاء ملكـة قـول جديـدة إلى جانب اللّسان.

لقد كانت إشكاليات: النص. الكاتب. القارئ. التأويل أسئلة تأويليـة لريكور متناثرة في أغلب أسئلته عن النص.

إن القارئ حسب ريكور هو المحاور (محاور النص) مثلما يورد ذلك في كتابة «من النص إلى الفعل» على أن ذلك يجب أن يرافقه الكثـير مـن الحذر ليتمثل في أن علاقة الكتابة بالقراءة ليست اطلاقاً من جنس علاقـة الكلام بالإجابة أي ليست علاقـة تكـالم أو تخـاطب إذ لايكفـي حسـب ريكور أن نعتبر أن علاقة القارئ بالأثر هي من علاقـة السـؤال بالإجابـة

«إذ ليس الكاتب هو الذي يحاور القارئ فـ «القارئ غائب عن فعل الكتابة مثلما أن الكاتب غائب عن فعل القراءة» (ريكور).

ومن هنا يصبح النص ممارسة مزدوجة للتغييب (القارئ – الكاتب) فكتابة الكاتب هي كتابة بلا مرجع وكتابة القارئ لكتابة الكاتب هي بمثابة تثبيت لذلك المرجع وهو مايسمح بجعل حضور القارئ ضرورياً من اجل تواصلية النص المكتوب. حين «اكتشفت» الفلسفة التأويل أيقنت أن المحدودية زيف وأن الإلتزام بحدود نهائية وثابتة لايمكن إلاّ أن يكون « مثلاً » لفعل التفلسف لأن التأويل هو أن نخرج عن التحديدية الواهمة وأن نستبدلها بالأفق لأن تنتهي إلى الآفاق أي إفتتاح أفق أو تردد بين ماكان منته وما سيصبح لامنتهياً.

التأويل أيضاً ذاكرة الكتابة أو الكتابة كذاكرة أو لم يقترن « ظهور الذاكرة» بالكتابة من لايكتب لاذاكرة له كما هو في بعض الدرس الأنثروبولوجي لكلود ليفي شتراوس في الفصل بين الشعوب الكتابية و«الثقافات» اللاكتابية، فالكتابة دخول بالذاكرة إلى التاريخ بما هي تدوين للفعل الثقافي ليتحول بذاته إلى النص.

الثقافة عندئذ مجموعة نصوص وكل حدث ثقافي قابل للإرتداد إلى جملة علامات أو أحداث سيميولوجية طالما أنه من مهام السيميولوجيا قراءة العلامات، يحدث التأويل في الفلسفة جملة تبدلات حين يحولها إلى سيمونيطيقا لغوية وفي كل ذلك عود للكتابة بما هي جامعة لمفارقة مثيرة

للجدل بين أن تكون مصالحة بين الذاكرة والتاريخ وبين أن تكون إرتقاءاً بالذاكرة إلى الميتا تاريخ [Meta, hestoir] فالتأويل لقاء بالكتابة بما هي المرجع الأولي له ولكن في نفس الوقت إرتفاع عن عتبة الكتابة.

لقد تبين منذ المنطلق أن الفيلسوف معلّم على نحو أكاديمي فهو «معلم الحكمة" لا" صديق الحكمة»، مثلما يريد البعض، فمن العبث أن يرضى الفيلسوف بمجرّد أن يكون كائناً على هامش الحكمة بما هو بجرّد «محب للحكمة»، هذا الاعتبار الزائف الذي يحوّل الفيلسوف إلى كائن محايث للحكمة ينقلب على مستوى الواقع المُمَارس للفيلسوف حين يتحوّل النص الفلسفي المنتج إلى آلية تعلم أو النص الفلسفي كوسيلة تتوسط الفعل التعليمي الذي ينطلق من الفاعل الفيلسوف ليتّبعه نحو المنفعل اللاّفيلسوف، فالنص الفلسفي هو المعلّم نيابة عن الفيلسوف.

حين ينشأ « فن التأويل» تسقط أسطورة «النص المعلّم» وتتفكك أيضاً خدعة «الكاتب المعلم» فلا المؤلف ولا الأثر بمعلمين إذ تتعدّل أو بالأخْرى تختلف المواقع بإختلاف الوقائع التأويلية، فالنص ليس ذلك الذي يقوله مؤلفه عنه بل النص مايقوله النص عن ذاته أو أحياناً النص «لعبة النماذج» أو النص النموذجي أو المؤلف النموذج حينها تطرح إشكاليات تتعلق بمسألة النص والملكية أي **من يملك النص؟ هل النص ملك لكاتبه؟ أم ملك لذاته؟ أم ايضاً ملك لمؤوله؟** ، فتاريخ النص هو من درجة جزئية تاريخ كتابته ومن درجة كلية يبدأ تاريخه حال تأويله: للنص تواريخ.

هنالك إذن حالتان للنص: حالة النص الصامت وهي اللحظة الملازمة لكتابته فهو لايقول شيئاً غير بعض المكتوب وحالة النص المتكلم أو المّنطق أو النص الذي يفصح والمؤول هو هذه الذات القادرة على الخروج بالنص من حالات صمته إلى حالات نطقه.

كيف للنص أن يكون موسوعياً حال تأويله؟ تبدو هذه المفارقة على غاية من الغرابة لأن الأولى هو اعتبار التأويل «مثلاً للموسوعية» وما إدعاء الموسوعية إلاّ إغلاقاً لباب التأويل، فإفتعال الموسوعية لا يمثل سوى تغيباً لإعتبار التأويل معرفة على نواح متعددة فإدعاء المعرفة على احادية النظرة لن يزيد النص سوى صمتاً على صمته.

بغضّ النظر عن هذا المقصد السابق، فالتأويل لايمثل مصادرة عن النص طالما ان هذا الأخير هو المرجع الذي يلزمنا دائماً بالعودة إليه للمحاجحة والحجّة. فالتأويل تقييم للنص بإكسابه القيمة فتجربة القراءة التأويلية تمثل «تجربة في النص» لا «تجربة حول الكاتب» حتّى وإن كانت أحياناً تجربة النص هي تجربة الكاتب نفسه فالنص مقياس للكاتب لاالعكس من هنا كانت القراءة التأويلية ليست عن جهد منجز الأثر بل عن جهد الأثر نفسه وبما لجهد النص من قدرة على مجاراة المجهود التأويلي.

يفرد التأويل للنص منزلة أخرى فطالما أن المؤول «محاور» فالشأن أن يطلب المحاور درجة ماتفترض في محاوره وهي درجة الشبيه، إذ يسعى المؤول إلى جعل النص تشبيهاً له أي أنا [Ego] أخرى قابلة أن تردّد

الفعل إزاء كثافة الأسئلة التي يطرحها المؤول عن نص، فالمؤول يتميّز بقدرته على أن يكثف اسئلته عن النص أو على مفاجأة النص بأسئلة لم تكن منتظرة أي يمتلك النص بفعل الفعل التأويلي المنزلة الأنثروبولوجية طالما اعتبرناه أنا أخرى تحاورها فهنالك المنزلة الأنثروبولوجية للنص (أي موقعيته الإنسانية) والمنزلة الأنثروبولوجية للمؤول أو أنثروبولوجيا إنسانية قباله أنثروبولوجيا سيميولوجية.

لاجدل أن هذه الإفرادات لمفهوم او «المعرفة» التأويل لاتخرجنا عن عمومية أصبحت مميزة له طالما أنّ هذه الحرفة لاتؤخذ بذات الأساليب كما لاتخضع لذات الأدوات كما لاتلتزم بنفس المقاييس فالتأويل أركيولوجي، جينيالوجي لما هو تفكيك او حفر في النص وهو كذلك بنيوي أو نفسي ولساني ومهما يكن فإدعاء أن الفكرة تقتل داخل التأويل يظلّ موقفاً من عدّة، لأن الأغلب هو أن الفكرة لاتختفي ولكنها تصبح متضمنة داخل أشكال تعقلية أخرى إذ قد ينظر التأويل للفكرة على أنها ظاهرة حينها تكون القراءة التأويلية إنشاءاً لظواهرية الفكرة أو التأويل كـ « فينومينولوجيا الفكرة» حتى وإن حملنا الأمر على الدلالة البسيطة كالقول أن التأويل اظهار للفكرة.

ولاشك أن التأويل يسكن النص على طريقة مؤقته لما هو قدرة على توظيفه وفق الطريقة التي يريد ولكن يجوز اعتبار أن العقل يجد في التأويل وظيفة جديدة يتعالج معها ولو على نحو اللحظة من هذا الزمان الكلّي.

ثمّة مفارقة على غاية من الأهمية تثيرها مسألة التأويل وهي المتعلقة بالخصوص بالعلاقة الممكن انجازها بين التأويل والتأمل إذ كثيراً مايغرينا القول بأن تاريخ الفكر قابل للإنقسام على نحو يجعل التأمل فجر التفكير في حين يكون التأويل راهنه ويبدو أن لاشيء ظاهرياً يمنع تقمّص هذا الموقف فحين ينشغل الفيلسوف بتعريف موضوعه فإنّما يقوم على نحو ما بتأمل ذلك الموضوع.

تلزمنا هذه المفارقة ضرورة بالعودة إلى المعنى الذي يحمل عليه التعريف فهو ((لحظة المماثلة)) أو لحظة ((البحث عن الهوية)) فحتى فرويد نفسه يستعيد بدرجة ما هذا الموقف حين يعتبر ان الوعي بالمماثلة هو أساساً وعياً ضروريا ويتجلى البعد التأملي في التعريف داخل السياق القائل بأن التعريف هو قدرة على إنتاج صورة مايحتمل تعريفه دون تناسي هذه العلاقة الممكنة بين إنتاج الصورة وبين الفعل التأملي من جهة طبيعة الإثارة [La Séduction] أو الاغراء القائم بين المطلبين، كما أن الطابع التأملي للتعريف ماثل من جهة أن تعريف موضوع ما لايخرج أولاً عن إنشاء حكم حول الموضوع الذي يراد تعريفه والحكم في حد ذاته يجمع بين أن يكون قدرة على إقامة نمط علائقي بين الموجودات مثلما أن البعد التأملي ماثل داخله من جهة اعتبار أن التأمل يفضي إلى القول بأنه التفكير الذي ينشد الكونية.

لاجدل أن التأمل يتنزل ضرورة داخل التاريخ الفكري على أنه أحد الثوابت التي تحتاج إلى مراجعة حتى تنصهر داخل المستجدّات القائمة في فلسفة التأويل.

يذكرنا **ديكارت** منذ القرن السابع عشر أن لاأحد يحتاج التأمل في حد ذاته بل مانحتاجه هو إجادة التأمل على غرار القول أن لاأحد يحتاج التفكير بل المهم هو حسن التفكير ولعلّ التأويل هو احدى محاسن التفكير إن ثم نقل ضرورياته و لم يكن هذا الموقف الديكارتي ليمرّ بصمت داخل تاريخ الحداثة أو المعاصرة بل كان ذلك بطريقة ما ممهداً فعلياً لانشاء الخطاب التأويلي حين يستعيد دولوز ذلك بطريقة مشابهة في اعتباره « أن الفلسفة ليست التأمل بقدر ماهي فن التأمل» وإذا ماكان قدر الفيلسوف أن يكون متأملاً فلزاماً أن يكون المتأمل «في شيء ما» أو التأمل المخصوص، فالفيلسوف هو حرفي [Un artisan] التأمل وهذه الحرفية تتجلى جوهرياً داخل التأويل معنى ذلك أن الفيلسوف مرَّ بطريقة ما من أن يكون مجرّد ذات متأمله ليصبح ذات صانعة وهي في عداد جيل دولوز القدرة على صناعة المفاهيم والمفهوم هو «هذا الشيء الما» [La quelque chose] الذي يطالب به دولوز و هذا (الشيء الما) هو النص داخل سجل فلسفة التأويل.

لقد انصهرت الفلسفة المعاصرةداخل «لعبة المعنى» وتستحضر في ذلك موقفاً مبدئياً لكانط حين اعتبر داخل «نقد ملكة الحكم» أن

الإنسان فقط من يعطى معنى للكون عبر فعل إنتاج الأحكام طالما أن الأحكام لاتزيد عن كونها تأسيساً للمعنى، من ذلك أن القراءة التأملية أو العقلانية المجرّدة ستحيلنا بالضرورة إلى عالم مفرغ من المعنى بل ومن كل قيمة فهو عالم نسجه العقل التجريدي على نحو يفرغه من الغايات أو من القيم بل ومن المعاني.

لاشك أن فلسفة التأويل كان لها رهان آخر يلخّصه بول ريكور ضمن كتاب «التاريخ والحقيقة» في قوله «لي قناعة بفاعلية التأمل الإنساني لأنّي مؤمن بأن عظمة الإنسان تكمن في إقامة علاقة جدلية بين جانبه العملي والقول».

كان التأويل حينئذ كشفاً لواقع أنثروبولوجي جديد يتماهى داخله الإنسان المنصهر في اغراء كلماته ولغته فالتأويل ليس مجرّد كلام عن النص بل كلام النص ذاته أي ذات لغوية أخرى يتقمصها النص إزاء الذات اللغوية للإنسان -إذ يكتنف التأويل عن قدرة الذات التأويلية على مجابهة النص وقدرة النص على الوقوف قبالة هذه الذات دون ان تشهد هذه العلاقة النمط التسلطي فبرغم من أنها علاقة «متوتّرة» إلا ان التوتر الذي يسبق التأسيس ويلازمه حال انجاز كيانه. أو كيف يتسلّل المؤول داخل النص وكيف يتسرب النص لينفذ ضمنياً داخل المؤول على نحو من العلاقة التضايفية.

كما الكتابة ذاكرة لدى كلود ليف ستروس وكما الكتابة أيضاً جدلاً بين الذاكرة والحرية لدى **رولان بارت** في «الكتابة في الدرجة الصفر» فإن التأويل أيضاً هو من عداد الذاكرة التي تفترض الإبقاء لاعن المؤلف والنص بل عن المؤول والأثر فإن كان «هنالك عائق كبير يحول دوننا ودراسة المعاني، ذاك الذي يصطلح على تسميته بعائق البداهة، فإن مغامرة دراسة معاني الأشياء، تلزمنا بأن نخضع أنفسنا لقرب من التفكيك تمكننا من توضيح أو توضيح الشيء لأجل بيان دلالته» كما يقول رولان بارت ضمن «المغامرة السيميولوجية ويبدو أن التأويل بطريقة مما هو هذه المغامرة التي ترتفع بنا حدّ إدراك ماكان محتجباً ومتستراً وخفياً».

«إن العالم مليء أدلة» ولزامنا « أن نفكك أدلة العالم» كما يقول **بارت** فإن ذلك يفرض الوعي بان الوعي لهذه الادعاءات الداخلية يفرض هذا الجهد التأويلي وهذا العالم هو أساساً «عالم النص» أو النص من جهة كونه العالم الذي يحيا داخله المؤول إذ السقوط في مجرد التأمل غير قادر بأن يحقق لنا هذه الغاية لما ينطوي عليه الفعل التأملي من انغلاق فعلي داخل الذاتية وبالإمكان إدراك ذلك ضمن مايقوله **هيغل** عن التأمل من أنه "حركة" الأنا مع ذاتها» على نحوٍ جدلي قد يمنع عنها آفاق إنشاء وعي موضوعي يقارب الوعي بماهيات هذا الموضوع.

على أن التأمل إن كان حقّاً مختلفاً عن التأويل فإن لاشيء يمنع تأويل التأمل مثلما سينجز **فوكو** ذلك لاحقاً في قراءة « تأويلية » للتأملات.



اللحظة الثانية

تقديم تأطيري

التقديم

حين يفتتح **فوكو** دروسه عن **ديكارت** يضع شروطاً لابد أن تتوفر لإمكان قراءة ديكارت، وحين يضع الشرط الأولى أساسه ان هذه القراءة لايجوز لها أن تكون شرعية خارج المعرفة الفعلية بفلسفة **ديكارت** وخاصة منها نصّه المعنون بـ «التأملات» فالأكيد أنه لايضع هذه الشروط جزافاً ثم أنه لايضعها لغيره بقدر ماهي شروط يلزم بها نفسه أولاً وأخيراً.

لقد كان **فوكو** يتصرف في النص الديكارتي وفق درجة متطورة من حرفية التحليل الفلسفي إذ يقابل التأمل بالتأمل على نحو داخلي مثلما يقابل التأمل بالتأملات والعكس، كذلك كانت هذه القراءة مقارنة بين كتاب

التأملات وغيره من النصوص الديكارتية الأخرى ككتاب ((القواعد)) مثلاً أو يقابل النصوص الديكارتية بأخرى سابقة ومعاصرة ولاحقة عنه.

حين يقسم **فوكو** قراءته لديكارت على نحوٍ ((سداسي)) أي تخصيص كل تأمل بتحليل مستقل له فإن ذلك لايدرك وفق ((تصور بسيط)) أو اختيار فوكولتي لأقصر الطرق لفهم الأطروحات الفلسفية لديكارت بل على العكس تماماً إذ لهذه القراءة صعوبات ومزالق واحراجات كان **فوكو** ساعياً في الغالب إلى تجاوزها وفق اختيار فلسفي تأويلي، فلقد حذر **ديكارت** منذ البدء إلى أهمية الوعي بالرهان الأنثروبولوجي القائم في الفلسفة الديكارتية وخاصة داخل ((التأملات)) حين يعتبر أن الواقع المعرفي كما يتنزل ديكارتياً ليس ذاك الواقع الذي تكتفي الأنا بمجرد تأمله على نحو من إنفعالية الموقع بل بالعكس إذ المعرفة في صلب الإنسان أولاً فهي المعرفة الإنسانية أو المعرفة بالإنسان عندئذ لم يكن لقاء الأنثروبولوجي بالمعرفي إضافة مفاجئة من كانط بل هي ديكارتية في الأصل رغم ان **فوكو** ذاته يين أن الوعي بتداخل الفلسفي والأنتروبولوجي لدى **ديكارت** عبّر عنه **هيغل** في أغلب نصوصه عن **ديكارت** رغم ان الإنسان الديكرتي هيغلياً يبقى سجين ذاتيته وفرديته التي يعجز في الغالب عن مفارقتها.

لقد كانت المعالجة الفوكووية لديكارت مبنية على قواعد ثلاث:

* - قاعدة أولى:

البحث عن **ديكارت** خارج النص الديكارتي وفق الفلسفات التي اضطلعت بتحليل منزلة الفلسفة الديكارتية قياساً بنصها الذاتي بطرح الأسئلة التالية:

1) ماالذي يمثله **ديكارت** داخل الفلسفة الهيغلية؟
2) ماطبيعة الاحتجاج النيتشوي عن **ديكارت**؟
3) بأي معنى يفهم هوسيرل الأزمة في الفكر الديكارتي؟
4) ماالذي يجعل **هايدغر** يرى في **ديكارت** مواصلة لخط نسيان الوجود؟

عن **السؤال الأول** يعيدنا **فوكو** إلى أن **هيغل** لم يكن مجرّد منكّر او مرتد عن الإضافات التي يحويها النص الفلسفي الديكارتي طالما أن الحداثة الفلسفية لم يكن لها أن توجد في غيابه، فهيغل يرى في **ديكارت** ذلك ((المحرر)) للفكر الفلسفي من هيمنة السؤال الواحد نحو آفاق الأسئلة المتعددة ((إذ تتحوّل الفلسفة مع **ديكارت** إلى معرفة متحررة من التضييق المعرفي حين تكتشف الفلسفة انها ((المعرفة الكونية)) أو على الأقل مايجب أن يكون كذلك، كما أن الخصوصية الفلسفية لديكارت قائمة على فكرة ((تفجير الذاتية)) لاعلى نحو تحطيمي لها كما قد يفهم من المدلول الخارجي بل على نحو اظهاره أو تحويل الذاتية إلى واقع مرئي ومشاهد بفعل الكوجيتو، لقد تحرر الفيلسوف (الديكارتي) من حصار الموضوعية ومن ضيق الموضوع ليلتقي مع ذاته رغم ان المشروع الديكارتي

لايخلو حسب **هيغل** من ((أخلاقية)) حتى وإن كانت مبنية على الأنا الطامحة في ان تكون نقطة جذب تقرّب إليها الموضوعي رغبة في إمتلاكه.

إذ لاشك أن الهيغلية اهتمت بفلسفة **ديكارت** من جهة السؤال الأنثروبولوجي (الإنسان) والسؤال الإبستيمولوجي (المعرفة الكونية) والسؤال الأخلاقي "الإطيقي" (كيف للذات أن "تتعالق" مع الموضوعي؟).

أما عن **السؤال الثاني** المتعلق بـ ((طبيعة الاحتجاج النيتشوي عن **ديكارت**))؟ ففي الديكارتية ضرب من التراجع عن مكاسب أمكن احداثها إغريقياً و**ديكارت** كان صانع أصنام أثقلت الثقافي وارتدت بالإنسان إلى ماهية مفرغة لاتعترف سوى بالحقيقة مطلباً وأية حقيقة هذه غير ((أكذوبة)) يحاول **ديكارت** عبثاً إقناعنا بها.

لقد كان **ديكارت** وفق **نيتشه** هادفاً إلى اقناعنا بأن الإرادة واقعة في الإنسان ولكنه لم يفعل سوى رفع الإرادة عن الإنسان ففي الديكارتية الكثير من الأفلاطونية أي كثافة على مستوى الماهيات المفرغة.

عن **السؤال الثالث** المتعلق بتحليل هوسيرل لديكارت يعرّج **فوكو** عن مفهوم اساسي داخل القراءة الهوسرلية وهو المتعلق بمفهوم الأزمة، فلئن وجد **ديكارت** ضمن سياقه التاريخي داخل أزمة حكمها ((التشتت المعرفي)) فهل كان **ديكارت** حقاً قادراً على تجاوز الأزمة ام كان تأزيماً للأزمة ذاتها؟ أي ماحدود النظر لديكارت ((كمصطلح)) لقد كانت تلك

الأسئلة دافعاً لهوسيرل لإختبار الديكارتية ضمن البحث في مدى نجاعة مشروع المعرفة الكونية التي كانت مطلب سعى **ديكارت** إلى تأصيله وفق أنماط رياضية متعددة وخاصة مسألية القواعد الأربعة كشروط ملزمة للتفكير في المعرفة من جهة إنجازها وتنظيمها.

تنتهي هذه الأسئلة إلى البحث في منزلة الفكر الديكارتي ضمن الأنطولوجيا الهايدغرية وخاصة في سياق المقابلة التي يقيمها **هايدغر** بين الوجود والموجود وما بين المواضيع والجواهر ليستنتج هيدفار بطريقة ما أن **ديكارت** جعل الحقيقة معوضاً للوجود وهو مايعني انخراطه في مشروع فلسفي يكرّر نسيان الوجود.

*** - القاعدة الثانية :**

لئن كان المنحى الأول في القراءة الفوكولية لديكارت قائم على رصد التأويلات ((اللاديكارتية)) لديكارت او **ديكارت** والفلسفة اللاحقة عنه، فإن **فوكو** يمر في اللحظة الثابتة إلى قراءة في النص الديكارتي بدءاً ((بالقواعد)) [Les reoles] وهو مايحيل **فوكو** إلى التساؤل عن مدى احتواء هذه القواعد الديكارتية لنزعة تعليمية محللاً مفهوم ((التعلّم)) سواء في معناه الفلسفي الإغريقي أو داخل مالحق ضمن الفكر المدرسي كما يُثير **فوكو** داخل هذا الموقع مدى إجرائية المطلب المنهجي في البناء المعرفي الديكارتي وهو مبحث لاينفصل عن ضرورة تحديد ماهية المعرفة وفق مفهوما التجربة والإستنتاج والمدخل الرياضي في كل

ذلك، فلا شك أن تحليل **فوكو** للقواعد سيكون المدخل الجوهري لإثارة إشكاليات التأملات التي هي المبحث الجوهري في هذه الدروس.

*** - القاعدة الثالثة :**

لاشك ان هذه اللحظة هي الأساسية التي ستبنى عليها دروس **فوكو** حول ديكارت" حين نعي أن للتأمل منزلة خاصة في الفلسفة الديكارتية حتى وإن أقنعنا **ديكارت** بأنها "التأملات الميتافيزيقية".

إن السؤال الجوهري المترتب عن ذلك يتعلق بمدى التزام **ديكارت** بمنحى ميتافيزيقي داخل التأملات ثم إلى أي حدٍّ كان **فوكو** قارئاً لديكارت على انه متأمل الميتافيزيقا.

لقد كانت الميتافيزيقا الديكارتية "فلسفة اولى" ثم "فلسفة عامة" حسب **فوكو** إذ لاشك أن **ديكارت** يخرجنا عن الميتافيزيقا العامة نحو الميتافيزيقا المخصوصة ويبدو أن **فوكو** كان في كل ذلك باحثاً عن طريقة تسمح له بإخراج قراءته عن **ديكارت** بمجرد الاهتمام بمسألة الميتافيزيقا وقد يكون ذلك راجعاً لما قد ينجر عن هذا الاهتمام من تضييق آفاق القراءة الفوكولية لديكارت.

صحيح أن النفس، الإله، الماهية والإرادة مثلت مواضيع نظر فلسفي لديكارت ولكن سيتجلى في التحليل الذي ينجزه **فوكو** لهذه المواضيع مقياس نظر آخر وخاصة حين معاينة التقلّب الذي قد يرافق هذه المفاهيم

خلال تدرّج التأملات؛ فحتى النظر إلى هذه الموضوعات داخل إطار ميتافيزيقي لايمكن أن يمرّ خارج مايلحّ **فوكو** بتسميته بالميتافيزيقا الخاصة أو الميتافيزيقا الراغبة في أن تكون علماً.

إن إكتشاف التأملات للكوجيتو القائم على اولوية التفكير أو اعتباره مقياساً للوجود داخل مناطق الشك والفهم والتصور ثم الإثبات والدحض فالإرادة والإحساس يكشف عن النمط التدرجي الذي تحفل به «التأملات»، أي قدرة **ديكارت** على تأجيل مايمكن قوله إلى اللحظة التي يجب فيها قوله، على أن فهم الفلسفة الديكارتية وتحديداً منها الكوجيتو لايختزل في «بساطة» الأنا أفكر دلالة على الأنا أوجد بل كانت التحليلات الفوكولية قائمة عن التركيز الذي يكاد يصبح مطلقاً عن الوعي بمقاصد البرهنة الديكارتية عن فكرة الإله، إذ منذ التحليل المخصص للتأمل الثالث يركز **فوكو** عن فهم هذه المسألة وفق مقاربات أنطولوجية ومتيافيزيقية تنطلق أولاً من ثنائية المتناهي واللامتناهي في اعتبار أن اللامتناهي لايعدّ سلباً لفكرة المتناهي ولكنه بمجرد حدّ له وما يفضي إليه قلب هذه المعادلة من إمكانات نظر تسرى عن طبيعة الفكرة ذاتها ومدى أن تكون الأنا علّة أفكارها (انظر لاحقاً تحليل **فوكو** للتأمل الثالث)، كما تقود هذه الاعتبارات إلى تحديد القصد من اعتبار الوضوح والتميّز كضمانتين لصحة الفكرة ذاتها وكيف يتحول الإله ذاته من دلالة ميتافيزيقية مجردة إلى دلالة خاصة تجعل الإله هذا الضامن

المعرفي لإسناد الوضوح والتميز للفكرة ذاتها وكان ذلك بادياً خاصة في التأمل السادس ضمن معالجة مشكل الخطأ واعتبار الإله خارج مجال المغالطة وبالتالي غير ذي علة للخطأ الذي قد تقع فيه الأنا العارفة.

لقد كانت القراءة الفوكولتية محكومة برهان فلسفي يحكمه التساؤل المستمر فهي المحاورة المتسائلة والباحثة عن الإجابة من النص الديكارتي نفسه دون الوقوع في أحكام قيمية ربّما تحمل داخلها إسقاطات لايحتملها فعل القراءة. وقد يجرّ هذا الاستنتاج للقول بـ «بيداغوجيا القراءة» لدى **فوكو** وهي أن علم التربية يجمع بين القراءة والتعليم بحكم عدم تناسي أن قراءة **فوكو** لديكارت تأتي كضرورة لـ«مجموعة دروس» ولعلّ التذكير المستمر الذي يرافق كل بداية تحليل لأحد التأملات إلاّ وعياً من **فوكو** بمدى قدرة المتقبل على الوعي بالمكاسب السابقة.

مهما يكن فإن هذه القراءة لم تسجن نفسها داخل نسق تعليمي يكتفي بمجرّد توضيح الفكرة بل أن الرهان الفلسفي ماثل داخلها بكثافة فهي مكاسب متعددة قد لايجوز في هذا التقديم تعدادها لما قد يكون في هذه الممارسة من تعسف عن قراءة لم تطلب ذاتها فعل التعسف.

صحيح أن **فوكو** كان حاضراً في أغلب تحليلاته لديكارت إذ لم يكن مجرد صدى يبلغ هامشيّاً فكراً بل كان أحياناً «قاضي» يحاكم نصاً يصدر أحكاماً ثم لايكتفي بمجرّد سردها بل يغالب رهان البرهان رهان الحكم.

لم يكن **فوكو** أيضاً مجرّد عارض لمحتوى على نحو إسترسالي أو مكثف لمعارف بل كان داخل هذه الدروس باحثاً عن مدى إمكان المعادلة بين النص الديكارتي وطريقة تأويله ومعادلاً بين النص كمضمون والشكل ككيف ينتظم وفقه النص، فحتى داخل تذكيره بان التأملات حافلة بالتكرار فهو التكرار "المقصود" أو على الأقل الذي لايفقد النص رهاناته الأصلية، إذ هنالك ضرب من الوظيفية الداخلية التي تخدم النص ولكنها لاتتحول إلى حجة ضده بقدر ماهي برهان على مقاصده.

لاتخلو القراءة الفوكووية أيضاً عن ضرب من الدفاع عن **ديكارت** ولكن دون الوقوع في دغمائية فكرية ساذجة فقد يكون دفاعاً عن **ديكارت** الذي يريده **فوكو** أي ذلك الذي يجد البرهان حال طالبه، على أن ذلك لايعد مقياساً كلياً للحكم على **فوكو** بانه الملاحق يظلّ **ديكارت** أو الذي يختفي وراء سلطانه بل بالعكس كان النقد الفوكوي حاضراً في اللحظة التي كان يجب ان يحضر ضمنها و لم يتوان **فوكو** في مداخل متعددة لإعلان بعض الثغرات او « النقاط المظلمة » في النص الديكارتي أو اظهار بعض الترددات الديكارتية أحياناً حتّى وإن كانت هذه الثغرات غير منقصة لتماسك النص الديكارتي بل هي من عداد الاحراجات الفلسفية لاأكثر.

إن « التردّد » الديكارتي متردِّد بالأساس مابين الوضوح والتميّز حين يُذكرنا **هوسيرل** خاصة بأن الواضح غير المتميّز على عكس مايريد

إقناعنا به **ديكارت**، كما هو واضح أيضاً بين « الأنا » و « الفكر » حينما يذكرنا **هيغل** أن الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر إذن أنا موجود » يمثل كوجيتو متماسك خارجياً ومضطرب داخلياً فما بين « الأنا » و « أفكر » هنالك قطيعة وفق **هيغل** فهذا المرور المباشر يحمل حسب **هيغل** قدراً كبيراً من الهشاشة إذ قد نحتاج إلى ضرب من التوسط بين « الأنا » و « الأفكر» حتى وإن كان التاريخ بمثابة الآلية التي تتوسط هذه «الثنائية».

هذا التردُّد أيضاً في الفلسفة الديكارتية يقع كشفه لاحقاً أيضاً مع **هايدغر** حينما نجد في الفلسفة الديكارتية تداخلاً بين الوجود والموجود أو التردّد بين الوجود والتفكير، فالتردد الديكارتي مابين الحقيقة والوجود جعله وفق **هايدغر** مغلباً للحقيقة وأنهماكاً في التدليل على أن الإله ضمانة مغرية للحقيقة.

لقد كان إنغماس الفلسفة الديكارتية داخل مجموعة من الثنائيات سبباً فعلياً في احلال هذا التردد ويجدر التذكير أنه متلما يقول **فوكو** لايكاد يخلو تأمل من طرح ثنائية ما فالتأمل الأول قائم على ثنائية الشك ومواضعه أما التأمل الثاني فتحضر داخله إزدواجية الفكر والجسم وهي الثنائية ذاتها التي يستعيدها التأمل السادس، أما التأمل الثالث فقد فرض على نفسه ثنائية التناهي واللاتناهي، مثلما ألزم **ديكارت** التأمل الرابع بالحقيقي والخاطئ، في حين كان التأمل الخامس معالجة لثنائية الماهية القابلة للإنطباق عن الكينونة والماهية المفارقة للكينونة.

لقد كانت التأملات ترديداً وتردداً مستمراً لِـ وعلى الثنائيات فثنائيـة الكيانْ والماهية كانت مثيرة حقّاً داخل التأمل الخامس مثلمِـا يقـرّ بذلـك **فوكـو** نفسه وهي الثنائية المترددة بين اعطاء قبليـة للماهيـة أحيانـاً وبـين اعطاء الأولوية للكينونة داخل نواح اخرى إذ يكشفه التأمل الخامس عن تراتب لم يعتد في سابق التأملات تصبح بمقتضـاه الماهيـة أولاً ثـم الكيـان ثانياً (وهو امر سيوظفه **فوكـــو** كمـا يستبين لاحقـاً في فهـم جملـة مـن المقاربات في الفلسفة الديكارتية).

لقد اكتشف **ديكارت** داخل التأملات منهجاً جديداً لم يألفه سـابقاً وفق **فوكـو** وهو «المنهج التحليلي» خِلافـاً لـ «القواعـد» القائمـة علـى «منهج تـأليفي» وهـو إختـلاف مأسـاة الضـرورة الفلسـفية نفسـها الـتي فرضتها التأملات حين لايتعلق الأمر داخلها بالانطلاق من بداهة لأجـل التدليل عنها بل بالعكس لم يكن «المعلوم» اطلاقاً بداية التأملات ولذلك يهم «خصب الاكتشاف» الذي يميز كتاب التـأملات عكـس المدونـات الديكارتية الأخرى.

لقـد كـان المسـار الفلسـفي داخـل كتـاب التـأملات مـداراً ليعيـد **ديكارت** صياغة مملة من المشاكل الإبستيمولوجية من ذلك الموقعـة الـتي أحدثها **ديكارت** للفكر الهندسي مـن أنـه فكـر غـير قـادر علـى التعبير عـن كينونه موضوعه فالبرهان الهندسي هو دليـل ماهيـة لاأكـثر وهـو مـايفرز في جانبه الآخر ضرورة الوعي بالإنفصـال بـين الهندسة والميتافيزيقـا فـإن كـان

للميتافيزيقا مطلب انطولوجي ما فإن الهندسة مفرغة فعلياً من هذا المطلب وهو اختلاف حدي بديكارت إلى وضع نقاط التمايز الفعلية بين الرياضيات والميتافيزيقا من زاوية الأنطولوجي ومشكل الكينونة، كما تحضر هذه الإشكاليات الإبستيمولوجية أيضاً ضمن تحليل دلالات علم الفيزياء (التأمل السادس) وعلاقته بالإحساسات ثم أيضاً مشكل الخطأ والحقيقة.

لئن كانت الفلسفة الديكارتية وفق **فوكو** حاملة لجملة من المقاصد الأنطولوجية ويبدو ذلك خاصة حين يحلل التأمل السادس من جهة إعتبار أن براهين الكينونة لدى **ديكارت** متأسسة وفق حقيقة الفكرة منتهياً إلى أن الأنطولوجيا الديكارتية « أنطولوجيا مثالية » فيحق ان تعتبر أيضاً أن القراءة الفوكولتية أيضاً لديكارت تحمل الكثير من التأويلات الإبستيمولوجية طالما أن **فوكو** يرى في التأملات طرحاً مستفيضاً لمشكل الخطأ ومصدره وعلاقاته بالعدم كما للنتيجة التي اعلنها **فوكو** من ان الكوجيتو الديكارتي قابل للقراءة من جهة « أنا أخطئ إذن أنا موجود»، دلالة عن إدراك موضوعاً مهملاً لدى قراء **ديكارت** وهو المتعلق بـ « الخطأ ».

ربّما تكون هذه الدروس لفوكو عن **ديكارت** في تونس والتي تفتتح يوم 5 نوفمبر 1966 وتختتم يوم 5 ماي 1967 مناسبة لقراءة أخرى **لديكارت** ولفوكو نفسه مع إضافة أنه لاجدل أن هذه الدروس متحررة من الأكاديمية الواهمة بل بالعكس هي قراءة بمعزل عن سلطان النسق.

اللحظة الثالثة

فوكو قارئاً لديكارت

يفتتح **فوكو** ((محاضراته)) حول **ديكارت** وفق بيان أن قراءة الفلسفة الديكارتية تلزم ضرورة جملة شروط (ثلاث) تدرك على النحو التالي:

- إن تأسيس قراءة ((للنص الديكارتي)) تحتاج ضرورة معرفة فعلية وأساسية بالكتابات الديكارتية وتحديدا منها معرفة بـ ((التأملات)).

- لاتنفصل قراءة النص الديكارتي عن الوعي بإستتباعات سؤال: ماالذي كان **ديكارت** هادفاً إلى قوله داخل فلسفته؟ أو أيّ محتوى يختفي داخل هذا النص؟

- أي معنى تحمل عليه الفلسفة الديكارتية أو أي موقع تتنزله هذه الفلسفة؟

لم يمرّ النص الديكارتي ضمن «الصمت» داخل تاريخ الفلسفة، بل لقد كانت هذه الفلسفة حسب **فوكو** محور فكر تأويلي، فديكارت كان «انهماكاً تأويلاً» وتجذر ذلك خصوصاً في القرن التاسع عشر مع **هيغل** إذ أعلنت الفلسفة الهيغلية درساً هاماً يتأصل من جهة أن تاريخ الفلسفة لايمكن إلا أن ينزل كمشغل أساسي للفيلسوف طالما أنّ هذا التاريخ هو نقطة البدء التي يطالب الفيلسوف أن يتحدد إزاءها؛ على الفلسفة حينئذ أن تراجع تاريخها كموقع إستفادة وتطوير، لم يمكن التاريخ عندئذ مجرد حدث ماضوي ينتهي بحلول اللحظة الراهنة بل هو ماضٍ حاضر في الحاضر أو ملازم للراهن.

لقد تفرّدت الفلسفة الهيغلية وفق **فوكو** بهذا السبق الذي يجعل التاريخ موضوعاً مركزياً للفيلسوف فالفلسفة «تفلسف في التاريخ» لامجرّد تأمل له، على أن الوعي بالتاريخ كمرجع للفيلسوف فلئن كانت هيغلية في البدء حسب **فوكو** فحص نيتشوية أو هوسرلية لاحقاً حين تلتقي هذه الفلسفات الثلاث [هيغل- هوسيرل ونيتشة] في مشروع الفلسفة وتاريخ الفلسفة من جهة تجذير التأويل ضمن تاريخ الفلسفة: وهي مكتشفات كان لها بطريقة ما فعل المحاورة للفلسفة الديكارتية أو أن قراءتها لتاريخ الفلسفة بما هي مقاربة تأويلية له كان تستحضر بطريقة ما **ديكارت** أو هي تفلسف التاريخ بما في ذلك اللحظة الديكارتية.

لاتختلف هذه المقاربات حسب **فوكو** في جعل مكسب الحداثة للفلسفة على أنه انجاز ديكارتي أو أن **ديكارت** هو الذي أدخل الفلسفة إلى الراهن الحداثوي حين تتأصل معه أسس أخرى للفلسفة غير تلك التي كانت ضمن الأسس الفلسفية اليونانية أو ماقبل السقراطية.

موقع **ديكارت** داخل الفلسفة الحديثة كان المحور التأويلي الذي اشتغلت عليه الفلسفة في القرنين الثامن والتاسع عشر وضمن تأويل تخصصي في التأويل يبحث **فوكو** عن الصورة الديكارتية لدى **هيغل** ثم لدى نيتشة ثم لدى هوسيرول لينتهي إلى **ديكارت** كما هو في الفلسفة الهايدغرية.

هيغل - ديكارت:

حين يجعل **هيغل ديكارت** واضعاً لأسس فلسفة الحداثة فلقد كان ذلك وفق **فوكو** معلّلاً بجملة من الأسباب (ثلاثة) تفضي جملة إلى خصوصية الفلسفة الديكارتية داخل الواقع الفكر الحداثوي:

(1) **فلديكارت** نرجع خصوصية المشروع الفلسفي الذي يراهن على خطاب جديد للفلسفة يجعل من التفلسف وعياً بمهام جديدة للفلسفة ضمن تحديدية جديدة للسؤال المعرفي بالنسبة للفيلسوف إذ الفلسفة لاتتحدد كمعرفة بموضوع مخصوص بل هي كونية المعرفة [Hathesis universalis] أو المعرفة الكونية دون ان تكون الإحالة

المقصودة بمعنى الكونية إلى واقع طوبوغرافي أو كوسمولوجي بل في مدلول عالمي أو كلّي كما لاتدرِك من «الكونية» فعل المطلقية بل تجاوز المخصوص نحو العام.

هذا الانجاز الأولي والمتعلق بتجاوز التخصيصية على مستوى الموضوع الفلسفي حدا بفوكو نحو إبراز الموقع المعرفي للفلسفة قبل **ديكارت** (دائماً من فهم هيغلي لديكارت ومن تفسير فوكولتي لديكارت الهيغلي).

يجدر التأكيد أن الواقع المعرفي أو منزلة المعرفة في الفلسفة قبل **ديكارت** كانت تتجه أساساً إلى موقع من المعرفة فإن كان المشروع الديكارتي قائم على المعرفة فإن المشروع الفلسفي قبل **ديكارت** انصب على معرفة وفق الأسئلة التي يضعها الفيلسوف على أنه إشكال مبدئي.

إذ من الأسئلة التي حاصرت الفلسفة قبل المشروع الحداثوي لديكارت يمكن التذكير حسب **فوكو** بالسؤال الكوسمولوجي أن سؤال: ماالعالم؟.. قبل **ديكارت** أيضاً كان للإنشغال الفلسفي محور عقلاني أو تعقلي إذ كانت الفلسفة تجد ذاتها في السؤال العقلاني: ماالنفس؟، أيضاً من الأسئلة المخصوصة للفيلسوف والتي تترجم عن تقييد للفلسفة ضمن معرفة أو واقع أحادي للمعرفة

يمكن التذكير بالتزاوج بين السؤال الفلسفي والسؤال اللاهوتي (الثيولوجي) حين يصبح السؤال الفلسفي إثارة لإشكال ما الإله ؟

لقد كان **ديكارت** وفق نموذج النظر الهيغلي (في تأويل لفوكو) محرّراً للفلسفة بما هو اولاً تحرر من الإشكال إلى الإشكاليات أو من السؤال المخصوص إلى الأسئلة كل ذلك يملي فكرة أن الفلسفة تتحول مع **ديكارت** إلى معرفة متحررة من التضييق المعرفي، وعندها يدرك المقصد الديكارتي في جعل الفلسفة معرفة كونية لاتمتلك من موضوع بل تمتلك مواضيعها.

(2) هذه الخصوصية أو تميّز الموقع الفلسفي **لديكارت** بما هو ((أب للحداثة)) تتجسد أيضاً ضمن احداثية مميزة حينما يصبح الإنشغال الفلسفي تأملاً في الذاتية أو حين تكون الفلسفة ((تفلسف في الذات)) أو الذات بما هي مرجع للتأمل الفكري للفيلسوف، خاصة حين يقع التذكير بأن الموضوع الفلسفي قبل **ديكارت** نسياناً للذات أو تعويض الذات بما هي موضوع فلسفي انثروبولوجي بموضوعات عقلانية (النفس) أو كوسمولوجية (العالم) أو (ثيولوجية الإله)، علم اللاهوت وفق هذه الاعتبارات لم يعد موضوع التفلسف قائماً على الإعتبار الموضوعي بما هو مفارقة للذات بل هو نقلة نوعية تجعل فعل التفلسف جوهر ذاتي حينما يسأل الفيلسوف عن هذا الذي يقيم داخله [ذاته]، والكوجيتو شهادة على أن التفلسف جوهره

الإقامة في عقلنا الفلسفي أولاً أو تفجير للذاتي بما هو محور للفعل التأسيسي للفلسفة والتفلسف، فداخل الكائن الإنساني يقيم السؤال الفلسفي ومنه يبدأ. أو من الفهم الإنساني تنبجس الحقيقة كما يقول **فوكو** كاختزال للمشروع الذاتي للفيلسوف، حينها تدرك اللحظة التحررية للفيلسوف حين يجد نفسه خارج عتبة الموضوعي.

(3) بدا إذن وفق اللحظة الأولى إنتقال التفلسف مع **ديكارت** من سؤال معرفة إلى سؤال المعرفة وتجلى وفق اللحظة الثانية إنتقال التفلسف أيضاً من قيود الموضوعي نحو التحرر الذاتي ضمن مجهود تأصيل الكوجيتو، على أن اللحظة الثانية في تجذير هذا التفرد الديكارتي ضمن الواقع الفلسفي الحديث فيتعلق بمنزلة الفلسفة ذاتها فاستعادة المنزلة الفلسفية كواقع كلّي للفلسفة حين تطرح الفلسفة عن ذاتها انشاء «إتيقا الكوجيتو» بما يفرضه ذلك من وعي بالمقصد التقني أو إنشاء تقنيات اخلاقية أو أخلاقية تقنية تكون لها قدرة مزدوجة تدرك من جهة أولى على أساس تجذير الفكرة الديكارتية القائلة بسلطان الإنسان على الطبيعة وتدرك من جهة ثانية على أساس بناء «أخلاق سعادة» أي أخلاقية موضوعية تجذّر موقع الذات داخل الطبيعة بما تسمح به من «تخارج الكوجيتو» وأخلاق ذاتية تجذر موقع الذات داخلياً بما نريد تضمينه من أفق الأخلاقي النفسي.

يبدو من كل ذلك أن الفعل المعرفي الديكارتي هو إنتقال من الواقع المعرفي كنموذج متعالٍ على الإنسان تكتفي الذات بمجرد التأمل فيه إلى معرفة محايثة للإنسان أو معرفة إنسانية بما هي إنشاء إنساني محض.

تلك الإعتبارات الثلاث السابقة الذكر هي نقاط التميّز الديكارتي وفق **هيغل** أو هي مكمن خصوصية الحداثوية الفلسفية لديكارت أو هي مايعطي للفلسفة الديكارتية وفق **فوكو** أن تكون واقعاً من التصالح أو التوافقية.

تقتضي هذه الخصوصيات حسب **فوكو** إضافة تتنزل وفق منطق توضيحي يتعلق أساساً بتحديد طبيعة أو ماهية المعرفة كما نظر إليها **ديكارت** فمقصد المعرفة لديه يتعلق بـ «المعرفة المجرّدة» لاالمعرفة في معناها المحسوس أو الامبريقي، لأن هذه المهمة الأخيرة -اعطاء المعرفي طابعه الواقعي- هي ماسيكون المدخل الهيغلي للانخراط في الواقع الفلسفي الحديث.

لكل ذلك بقيت الفلسفة الديكارتية -من نظر هيغلي- معرفة ولكنها مجرّدة أو تنزيلاً لها على أنها كذلك ثم هي كذلك واقع معرفي أغرته الذاتية بل حتّى الفردية التي تضع كل «نحن» خارج موضوع التفلسف «فهي فلسفة الفضاء الذي يضع ذاته خارج التاريخ» أو هي الفردية المتعالية عن الزمان.

ذلـك هـو حسـب **فوكـو** موقـع التفكـير الهيغلـي في **ديكــارت** المنحصر في مسألة المعرفي أولاً والذاتي ثانياً والأخلاقـي ثالثـاً. علـى أن ذلك لايعفي من العـودة إلى السـؤال الكـانطي أي تلـك المراجعـة الـتي أحدثها كانط للماضي الفلسفي حين يتساءل كانط عـن مشـروعية أن تبني الذاتية واقعاً من الحقائق وتكون في ذات الوقت مرتدة إلى فرديتها؟ ويتضح من ذلك أن إثارة **فوكـو** لهـذه الإشـكالية الكانطيـة أن الفكـرة الديكارتية حول علاقة الذات بفرديتها من جهـة وبالحقـائق مـن جهـة ثانية إنّما تحتاج فعلاً إلى مراجعة فلسفية.

ديكارت - نيتشه

برغم أن **ديكــارت** لم يكـن مقصـداً فلسـفياً لنيتشـه، قياسـاً بعلاقـة الفكر النيتشوي بما قبل السقراطية مثلاً، فإن **فوكـو** يعيد النظر في الموقـع الديكارتي داخل أرضية النظر الفلسفي لنيتشه.

يُتناول الفكر الفلسفي لنيتشه من جهـة «كثافـة الاحتجـاج» داخلـه حتّى وإن تعلّق النظر بميلاد الفلسفة الحديثة إذ تدرك فلسفته علـى قيـاس من النظر المعارض بل لعلّ الثقافي لديـه لايـتردد في أن يسـند إليـه إنتمـاء مكاني أو طوبوغرافيا الثقافـة ثـم مرجـع زمـاني أو إنتمـاء التسلسـل الزمـني "كرنولوجي" للثقافي، فالواقع الفكري اليوناني هو مـاأحدث لاحقـه الثقـافي «الغربي» حتّى وإن وقع تناسي ذلك داخل ثنايا متعددة من هذا التاريخ.

فلحظات الثقافي وفق **نيتشه** يمكن ان تحتوي داخلها تراجعاً أو قد تكون ثقلاً يقام ضد بعض مكاسب الفكر الماقبل سقراطي وديكارت أيضاً قد يكون علامة لواقع ثقافي ما يحسم هذا التردد من جهة:

(1)– مشروع المعرفة الديكارتي بما يحمله من نظر إلى العلمي وطابع الصرامة الذي يلزم به **ديكارت** الفكر العامي وفق تأهيل للرياضي أي ضم علم رياضي إستنتاجي وما ينجر عنه من واقع أنترولوجي ينعكس ضمن افق النظر إلى الإنسان أو تقييم الإنسان من منطلقات الحقيقة العقلانية أو من تمثلية صورية للواقع الإنساني وما ينجر عنه من مصادرة عن الإنساني ذاته من جهة:

* مدى مشروعية الزام العلم بمطلب الحقيقة ثم مدى إمكان اختزال المطلب الإنساني على أنه مطلب للحقيقة كمطمح أعلى "إذ لايبدو أن الإنساني مطالب بإثارة الحقيقي بقدر مايحتاج إلى ضمانة أخرى تجعله قادراً على إخفاء قلقه الضمني" وعلى ذلك تبدي مجالات أن العلم بما هو علم الفضاء [La science de L'espace] غير قادر على أن يهبنا الحقيقة.

* أن الحقيقة نفسها مطلب وهمي إذ هي لاتوجد أو لعلّ الذي يوجد هو مجرّد أفق للحقيقة أو تعددية الأفق لاأكثر فهي ضرب من الرغبة لاأكثر، رغبة تقيم داخل هذا الكائن.

(2)- «الأكذوبة الثانية» لديكارت هي مايحاول إيهامنا به من إمكان الذاتية ضمن إعتبار أن الذاتية تردّ إلى أنها معرفة لذواتنا ثم كيف تتحوّل هذه الأخيرة إلى مشروع إنجاز فكر فلسفي يقام على دعامة ان الإنسان ذات قادرة على بناء الحقائق وإمتلاكها وترد وهمية هذا المشروع وفق **نيتشه** إلى أن مُراجعة الماهية الإنسانية تخبرنا أنّ جزءاً هاماً وأساسياً منّا يُحال إلى نشاطٍ لاواعٍ إذ نحن قبالة «أنا شفافة» [Le moi transparent] فما الكوجيتو سوى منحنى مظلم [Courbe obscure].

ثمة في الإنسان إذن ضرب من التقابل بين الماهية والإرادة أو هو نوع من التظنّن عن الإرادة، وهو مايحيل إلى «وهمية» المشروع الديكارتي كنمط يطمئن إلى الإرادة فنحن من منظور نيتشوي لايمكن أن نرتد إلى إرادة واحدة بل تتداخل داخلنا الإرادات وحين نتأكد من ذلك تلغي مشروعية الكوجيتو الديكارتي القائم على أحادية الإرادة، حينها يتأكد حسب **نيتشه** أن **ديكارت** كان مخادعاً لـ « الإنسان الغربي».

(3)- ثالث مواقع النظر النيتشوي لديكارت حسب **فوكو** يتعلق بتلك العلاقة التي يضعها **ديكارت** بين الإنسان والعالم وما تحمله من نظر تهميشي للعالم، فالديكارتية تبسيط للعالم، ثم أن العالم هو واقع مثقل بالغرابة والغموض والإشكال وفق نيتشة، إذ الأجدى أن ينظر

إلى العالم من جهة أنه وجود مطابق لذاته إذا مااعتبرنا أن مقياس النظر الديكارتي للعالم ينخرط في مشروع إحالة العالم إلى الإنسان. «فديكارت لايتردد -ضمن تجربة نظر دورية- في فهم العالم على أساس أنه نوع من التقدّم الخطي».

لكل ذلك لم يكتف **ديكارت** بمجرّد إنكار الحقيقة ولكنه قدّم صورة على أنه بصدد إنشاء نسق في حين أنه بقي صدى لفكر سابق عنه قد يكون مقياس النظر الأفلاطوني أو**الس**قراطي.« فكما هو الأمر لدى أفلاطون أو **ديكارت** فإننا إزاء تناقض أو تعارض عجيب بين مايكون دلالة عن مظاهر خارجية خادعة وبين مايمكن أن يكون موضع نقد أو محو لفائدة حقيقة قد تكون مختفية وراء ذلك المظهر الخارجي». فلأفلاطون تعود فكرة الفصل بين الظاهري وما يكون مختفياً من جوهري أو من حقيقي، فحين يطنب **ديكارت** في [إقناعنا بضرورة الفصل بين الكيفيات الأولى والكيفيات التالية كان من الأجدى أيضاً أن يقنعنا بأن فضل الفصل يعود أولاً لأفلاطون.

هذه الاعتبارات ايضاً حدت بنيتشه (وفق فوكو) إلى ردّ الديكارتية إلى مسار لاديكارتي بل سابق عنه من مرجعيات مسيحية من جهة ضمن الفصل بين عالمين ثم تضيف إليه بعض الأفلاطونية، فديكارت يعطي صورة أصلية وأمينة عن فلسفة لوثر

[Lother]. باختصار كان **ديكارت** حسب نيتشة نسيج مركب من أفلاطون أولاً ولوثر ثانياً، تلك هي بعض مقاصد المراجعة النيتشوية لديكارت والتي تختلف جذرياً عن التأويل الهيغلي لديكارت، طالما أن **ديكارت** لم يكن سوى صدى لماض أو تكرار ساذج وسالب لفكر كان.

لايمنع كل ذلك حسب **فوكو** من أن **نيتشه** يعترف لديكارت- ضمن موقعه الحداثوي- بأنه أضفى على الفكر الكلاسيكي منزعاً علمياً «فديكارت هو سقراط يُقيم بيننا» كما يقولها **نيتشه** ويكرّرها **فوكو**.

ديكارت - هوسيرل ________________

يجدر في البدء التذكير بجملة نصوص يميل إليها **فوكو** لفهم موقع **ديكارت** لدى هوسيرل وهذه النصوص هي:

- **نص أول**: التأملات الديكارتية [Heditations cartesiennes]
- **نص ثان**: فلسفة الأرطميتيقا [La philosophie de L'Anthmetique] (1891)
- **نص ثالث**: المباحث المنطقية (1899) [Les recherches logrques]
- **نص رابع**: أزمة العلوم الأوروبية [La crix des sciences eruopeeumes] (1936)

مسألة العلاقة بين هوسيرل وديكارت يحوم حولها ضمنياً جدل يقارب الاختلاف بين أبوة ديكارتية لهوسيرل وبين جذور كانطية له،

وكان يجب إنتظار صدور كتاب «تأملات ديكارتية» ليتوضّح فعلياً هذا الموقف الهوسيرلي، فبذات الاعتراف الهيغلي يقرّ هوسيرل بمركزية اللحظة الديكارتية في إنشاء التفلسف على محور حداثوي. فلحظة بدء الكتابة الديكارتية تزامنت مع واقع معرفي متداخل أو مشتت على مستوى كيانه المفاهيمي بما هو متقاسم بين نمط بتولوجي من جهة وشعري من جهة ثانية وبعض الفلسفي من جهة ثالثة ويجمر كل ذلك ضمن تسمية «الأزمة» هي أزمة التشتت المعرفي وكان **ديكارت** جامع مابقي من العلوم.

على أن السؤال الذي يتردد في كل ذلك حسب **فوكو** والذي بحث فيه هوسيرل هو كيف أمكن لديكارت أن يجسّد فعل التجميع هذا؟ أي خصوصيات هذا «الإصلاح» الديكارتي بما هو مشروع يتعارض والتأزيم المعرفي. كان المطلب حينئذ علم كوني يفترض حتماً مطلباً منهجياً أو مايمكن التعبير عنه بـ «المنهج الكوني» لـ «علم كوني»، إذ لاتبنى وحدة العلوم في غياب المنهج الممكن لذلك. ثم كيف نجعل من الفلسفة مالم تكن إياه والمقصود أن تكون هذه الفلسفة من العلمية مايتعارض مع ماكان أي مجرّد سلسلة من الأفكار التي تبلغ حدّ التناقض أحياناً. لذلك كان موطن «الاصلاح» أو التعديل الديكارتي منشغلاً على مهمتين: - مهمة أولى ومقصدها العلم الكوني .

- مهمة ثانية ومبتغاها الفلسفة كعلم .

هذا الاهتمام الواثق بالفلسفة من جهة وبالعلم من جهة ثانية كان حسب هوسيرل بمثابة المحور المركزي لمشروع التفلسف الحداثوي لديكارت وطالما ان المهمة لاتتحقق دون محرك ينقلها من طور الإمكان إلى طور الفعل فإن هوسيرل يؤكد أن هذا الفاعل في المهام يفترض ان يكون حتماً ذلك الرجوع أو تلك العودة إلى الذات حين يكون مشروع التفلسف مهمة ذاتية للفلسفة فوجود الفلسفة هو وجود الذات أو الفرد أي فرداً يضع الكونية مطلباً يكون من خلاله فاعلاً أو وظيفياً داخل تاريخ الفلسفة او حتّى داخل تاريخ العقل كما يقول هوسيرل، فمن ذلك كان المشروع الفلسفي يتحقق وفق مقاربات جديدة هي أساس مقاربات الفلسفة كمشروع كوني حين تكون الفلسفة موظّفة للعقل في كل مايمكن أن يعنيه «التوظّف» من أبعاد.

فبداهة الكوجيتو، أو بداهة **الأنا أفكر** كانت المبدأ الأساسي الذي يقام عليه مشروع العلم الكوني. إذ المطلب المعرفي ملزم بأن يحال ويقاس على هذا «الأنا أفكر» بما هو إطار اختباري أو هو الذي يتواضع هوسيرل على تسميته بـ «التحليل الترنسندنتالي» [L'analyse transcendentale] ، على أن هذا التحليل الأخير هو ذاته الذي سيقود هوسيرل إلى إعتبار أن مسألة «الترنسندنتالي» هي سبق **ديكارت** لما هي أحد المفاهيم الأساسية التي حققت ولادة الفكر الفلسفي الحديث.

هذا الفكر الديكارتي الذي وجد في خضم ازمة الفكر ثم حاول ان يعيد البناء وفق مشروع كوني إنساني يدفع حسب هوسيرل أن ينزل الموقف الفكري الديكارتي لافقط على أنه الحداثوي بل هو الأكثر حداثة "Descantes est non seulement moderne, mais le plus moderne" أو هو ما يمكن الاستنجاد به حين يكون المطلب تعقّل المشروع الحداثوي. على أن ذلك لايمنع هوسيرل من مراجعة جملة من الاعتبارات في المشروع الديكارتي ويتعلق خاصة بهذا المشروع الذي يتبناه والمتعلق بـ " العلم الكوني"، إذ يبدو وفق هوسيرل أن هذا المشروع لم ينضج على نحو حقيقي في العقل الديكارتي، فهذا الـك العلمي الذي وجد **ديكارت** نفسه قبالته لم يتعامل معه على أنه " كل " او من خلال ماهيته كـ "مجموع" بل ان عمق التناول الديكارتي لم يتحقق من جهة إنحياز **ديكارت** إلى علم ما " الجبر" [L'algebre] واعتباره العلم المعياري الذي يسمح بإقامة ضرب من التوحّد للعلوم الأخرى، إذ لايتردد **ديكارت** في أكثر من موقع على "مدح" النمط الجبري في التفكير العلمي إلى حد يتحوّل فيه الجبر إلى منهج تفكيري أولاً ومنهج للعلم ثانياً. يكفي التذكير بالقواعد الأربع التي تحتوي ضمنياً على نمط جبري في التصور المعرفي.

فالقواعد الأربع بما هي قواعد جبرية لاتكون فقط ملزمة للنشاط الفكري العلمي بل كذلك الفلسفي منه وهي نتيجة تقود هوسيرل نحو

بيان أن هذه القواعد يمكن ان تنطبق على علم ما ولكـن مـن الاسـتحالة أن نحاسب بها كل العلوم.

وضمن تحديده لأصول القراءة الهوسيرلية لديكارت يعتبر **فوكــو** ان هوسيرل" يعيب" على **ديكارت** عدم الفصل بين الواضح والمتميز وذلك مـن خـلال الفصـل بـين مفهومـا: التطـابق [Hdequation] واليقيـني أو المـبرهن والمثبـت [hpadicticite] ، لأن مـــن مقـــاصد الفلســـفة الفينومينولوجية أن تضع نقـاط التقـاطع بـين ماكـان واضحـاً ومـا كـان متميزاً فهما وفق هوسيرل وجودان ينظر الواحد إليه على أنه مختلف عـن الآخر. "فالأنا أفكر" أصبح ديكارتيـا بمثابـة البداهـة الـتي تُـلزم بشـرطي التطباق واليقيني فالتفكير لايقبل الشك مـن جهـة تمثلـه كوحـدة معطـاة داخل كل ذهن، فالتفكير هو "الشيء المعطى" للأنا على خلاف المعرفـة الرياضية مثلاً بما هي واقع يمتلك مـن الكوجيتـو، يـترتب علـى ذلـك أنّ التفكـير لايعـــدو أن يكـون احـد مقـاطع العـالم [Un fragment du monde] ، ثم يترتب على ذلك أيضاً أن الأنا أفكر يجب النظر إليها مـن زاوية أخرى أي وجوداً معطى كبقية الأشياء الخارجية أيضـاً يقـود كـل ذلك إلى القول مع هوسيرل أن الكوجيتو يجب النظر إليه على أساس أنـه بداهة مثبتة أي لاعلى أساس أنه المطابق -إذ لاأمتلك معرفة متطابقة إزاء هذا " الأنا " - فلدي حوله فقط بداهة مطابقة.

على أن ذلك لايعيّن فقط على أنه الاختلاف الوحيد الممكن بين **ديكارت** وهوسيرل ويقتفي هذا الاختلاف الآخر إستعادة ما يمكن التعبير عنه بـ «الجوهر التابت» وما يقتضيه ذلك ايضاً من إستعادة لمفهوم «الجوهر الممتد» إذ ينجرّ عن هذا إمكان العلم بالـ «جوهر الثابت» وهو مايقود إلى نتيجتين وفق **فوكو** [من منظار هوسيرلى]: نتيجة اولى تنفي إمكان اللاّوعي مع **ديكارت** بحكم افق المغادرة الأولى ثم نتيجة ثانية تحيل بإمكان خطاب حول الإنفعالات، على أن هوسيرل يعيد مراجعة هذه البداهة التي يمكن أن تسند إلى التفكير لأني بالتفكير أدرك البداهات لاالعكس عندها يتعرى هذا المشروع الديكارتي لتسحب الأولوية من الجبر التي ذهب إليها **ديكارت** ونكون مع هوسيرل إزاء واقع النظر الفينومينولوجي كبديل ممكن فـ «الوصف الترنسندنتالي» يأتي معوضاً لسلطة الجبر الديكارتي ثم حينها تكون القطيعة مع ديكارت.

ديكارت - هايدغر

ماكان محور **النقد الهيغلي** داخل الفلسفة الديكارتية (مسألة الفلسفي والعلمي) لم يكن ذاته وفق المنظور النيتشوي ضمن نقد لوهم الحقيقة داخل المنزع الديكارتي و لم يكن ذاته ايضاً من منظور هوسيرلي ضمن تفكيك داخلي للديكارتية وافراز أن **ديكارت** لئن وجد داخل

فضاء ثقافي إتسم بتداخل الخطابات ومن وراء ذلك تداخل للمفاهيم ورغم ذلك فالديكارتية نفسها لم تعط للمفاهيم منزلة التفرد والامتياز.

يضع هايدغر نفسه كفكرٍ مختلفٍ عن التاريخ الفلسفي حسب **فوكو** إذ يجب أن يوضع في الاعتبار هذا المشروع الأنطولوجيّ القائم في الفكر الهايدغري- إذ يضطر هذا الفكر إلى إستعادة موقع الحقيقة وفق قراءته داخل تاريخ الفكر مما ينجم عنه:

- أن الحقيقة هي عدد من الحقائق «الفوق حسي» .
- أن الحقيقة هي عدد من الحقائق الرياضية .
- أن الحقيقة هي كون انطولوجي (**مالبرانش**) .

وداخل تحديداته المفاهيمية يسعى **هايدغر** إلى البحث في مدلول «الموجود» [L'etant] وذلك وفق سياق فيلولوجي يوناني إذ هو إحالة إلى الأشياء [choses] أو المواضيع [Objets] أو الجواهر [Substances] التي تمتلك خاصة الوجود ثم في معنى ثانٍ مايحيل إليه الموجود من ماهية سلطوية وسواء تعلق الأمر بالماهية الأولى او الثانية فإن مفهوم التفكير قابل للإنطباق على التعريفين.

إنّ هذه الماهيات التي يحيل إليها معنى «الموجود» بقيت مُترددة حسب هايدغر حتى **هيراقليط** وما التمزق السقراطي إلاّ احدى هذه المعاني ومعنى آخر له وباختصار اصبح مفهوم الموجود مدخلنا إلى الارباك او الارتياب.

على أن المنعرج الفعلي في تحديد مفهوم «الموجـود» يبـدأ حتمـاً مـع افلاطون داخل محاورة البارمنيد حين يصبح الموجود جوهـراً فمـن خـلال تعدّد الموجودات يمكن ان يتحوّل الوجود إلى كيـف ويرفـض قياسـاً إلى ذلك على موجودات أخرى.

يتحدَّد المشكل قياساً إلى ذلك أيضـاً في مسـتوى النظـر إلى الحقيقـة فهي ضمن نمطية أولى كشف للوجود وهي ضمن مقياس نظر هايدغري منع لإحتجاب الوجود، فمنذ افلاطون لزم التفريق بين الحقيقي والمظهـر داخل منظر إقصاء المظهر وفق فعـل نقـدي لـه للدخـول في وإلى العـالم، ومن ثمة كان المجهود الفلسفي منصباً لجعل المظهري غير الحقيقي فكانت فلسفة تجذّر داخلها المجهود بإستمرار.

لقد كان التفكير **الهايدغري** وفق **فوكـو** وفياً لطرح لساني للمسـألة الفلسفية فلقد كان **ديكارت** (هايدغرياً) يسعى إلى وضع نفسه دائماً في منطقة خارج الخطـأ أولاً مـع إضافـة أن ينخـرط في مسـار الإنتصـار إلى الموجودية على حساب الوجود بما هـو احـد علامـات النسـيان «نسـيان الوجود». فحتّـى المعطـى الإلهـي الـذي يسـتند إليـه **ديكـارت** كضمانـة للحقيقـة لايعـدو ان يكـون سـوى أحـد منجـزات الذاتيـة وذات الأمـر ينسحب عن إزدواجية التقني والطبيعي إذ التقني لايتعارض مع الفلسـفي، فالتقنية أداة للذات نحو التسلّط على الموجود، كل ذلك كان من منطلـق هايدغري مؤشراً لأزمة أنطولوجية داخل الفلسفي طالما أن الموجود يظلّ

دائماً موطن إغراء للذات المتفلسفة، بما هو كذلك علامة تيه للوجود داخل مواطن التقني وهذا الملاذ إلى التقني أعلنه اولاً كانط، ثم طالب به **نيتشه** ليعلنه أكثر هايدغر وفق المهرب الفنّي أو الشعرية المعاصرة.

القواعد الديكارتية

بعد هذا العرض الذي قدّمه **فوكو** عن **ديكارت** وهيغل ثم **ديكارت** ونيتشة فديكارت وهوسيرل ثم أخيراً النقد الهايدغري لديكارت والذي طمح إلى بيان موقع الفكر الديكارتي داخل الموقعية الفكرية الحديثة والمعاصرة والذي تبين من خلاله كيف أنّ التأسيس الفلسفي يفترض في مجمله رسم التقاطع مع الفلسفة الديكارتية يتولى **فوكو** تحليل الفكر الديكارتي داخلياً بدءاً بالقواعد.

إذ يتأكد أولاً حسب **فوكو** أن طرح مشكل القواعد [Les Reigles] لدى **ديكارت** ينخرط داخل مشروع العلاقة بين الفلسفي والعلمي ومن وراء ذلك مشكل «المعرفة الكونية» ويتجه **فوكو** من ذلك إلى تحديد معنى مفهوم «المعرفة الكونية ».

(1)– إن مشروع «المعرفة الكونية» أو العالمية لايمكن فعلاً النظر إليه على أنه إكتشاف ديكارتي فالفكر الوسيط واعٍ لهذا المطلب بل هو حاضر داخله على أن ذلك طرح من مايلي:

* المعرفة الكونية هي وحدة لأجزاء المعرفة: الرياضيات، الموسيقى، الطب..

* هي عبارة عن معرفة متراتبة في معنى أن معارف ماتكون تابعة لمعارف اخرى لما هي منتمية لها كتبعية الموسيقى للرياضيات او تبعية الطبي للرياضي أو تبعية الفلسفي للتيولوجي.

على أن مانشأ مع عصر النهضة هو ضرب من التنظيم العام حسب **فوكو** للمعرفة الكونية فهي معرفة كونية بما تنجزه من تجانس داخل النسيج المعرفي أو بما تقدر عنه المعارف من فعل التواصل الداخلي بينها وهي فكرة بلغت نضجها ضمن القرن السادس عشر وفق مناخ ماتميز حسب **فوكو** بتأكيد فكرة الاكتشاف حتّى الحضاري منها، فعصر النهضة تميز بـ «الاصلاح البروتستاني» متسلطة الكنيسة تقلّصت من جهة انها لم تعد كلّياً المحدّد لما يمكن ان تكون عليه السلطة الدينية أو الأخلاقية وهذا الاصلاح انتهى بالإنسان إلى تأهيل «حرية الاختبار» او حرية النظر ومعالجة الأشياء من منطلق تأويلي ذاتي، كما أنّ هذا الموقع الفكري داخل عصر النهضة اتسم حسب **فوكو** بجملة من الاكتشافات العلمية التي أعلنها خاصة كوبرنيك وكبلر اللذان بينا انه حتى داخل مايعتقد موطنا اللا تجانس يمكن ان يتحقق التجانس، فالإشكاليات الكوسمولوجية قابلة إلى أن تحلّ وتدرك وفق منطق حسابي رياضي.

والحاصل من كل ذلك هو التأكيد الفوكولتي على أن قضية «المعرفة الكونية» ماثلة لافقط مع **ديكارت** بل وأيضاً قبله.

* إن مطمح المعرفة الكونية متجذر أيضاً في الموقف من التربية ضمن الرغبة في جعل «الطفل» مالكاً لتعددية المعرفة رابيلي [Rabelais] * ينصب إذن الجهد الفوكولتي على إثبات ان المشروع الديكارتي في معرفة عالمية كان مسبوقاً أو على الأقل ممهداً له إذ يتولى **ديكارت** إستعادة هذا المشروع الذاتي ولد مع عصر النهضة نحو مزيد بلورته من جهد انه هدف إلى إعادة تنظيم للمعرفي ثم أن «التأملات» ذاتها هي عبارة عن مشروع تربوي أراد **ديكارت** تعميمه على معاصريه فهو نموذج للمجهود الفكري يجعل الحقيقة غاية فهو «النموذج البيداغوصي» وفق **فوكو** وفق مراجعة لما قبل أو مانُظر فيه.

لكل ذلك يضطر **فوكو** إلى تتبع خطية هذا التنظيم الذي يتولاه **ديكارت** من مقولتي الخاص والعام فالخط الديكارتي لايذهب من العام إلى الخاص ولكنه نظام ينطلق من البسيط ليدرك المعقد.

إنّ هذا التقديم يعيد **فوكو** إلى منزلة «القواعد» في الفكر الديكارتي وما تحويه ضمنياً من معاني التعلّم، فالتعلم قد يؤخذ على انه حفظ او احتفاظ« وهو معنى سابق على **ديكارت** مثلما ان التعلّم إحالة إلى ضرب من الفهم نحو إكتشاف أو إعادة اكتشاف [Rédecouvrir] للذات أو إكتشاف الذات لذاتها وهو مالم يتحقق إلى حد الآن (قبل ديكارت). تعدّ «القواعد» كما «التأملات» قواعد معرفة أو قواعد اكتشاف وفق **فوكو**، فالمدونة الديكارتية حسب **فوكو** هي عبارة عن «آلة تعلّم» [Machine

d'apprentissage] وما يدفع إلى التعلم يميل إلى جملة من الأسباب إذ يمكن أن تتعلم لأسباب سيئة كما قد تتعلم لحال السكون الذي يمكن ان تميل إليه الحقيقة واقع الفكر، كما ان سببية التعلّم قد تكوّن منجرّة عن الحاجة إلى العلم أو الوعي بالبعد الناجع للعلم.

على أن **فوكو** يستخلص من الأسباب الثلاث السابقة الذكر أنها إحالات إلى موقع سلبي لـ «التعلّم» طالما أنّها لاتضع الإرادة كمنطلق أو على الأقل هي تقليص لهذا البعد الإرادي هذا على نحو أولى أما من زاوية ثانية فإن التعلّم لايدفع الفكر إلى مناطق بعيدة بل يقلّص من إمتداده.

ثابت من ذلك ان المشروع الديكارتي وفق فكرة «المعرفة الكونية» لأيردّ وفق منطق تبسيطي إلى مشروع «العلم المغلق» حول ذاته فهو «فوكولتيا يمس الأخلاقي أكثر منه المعرفي، لذلك فوجاهة النظر الديكارتي قابلة إلى أن تدرك من جهة تحقيق واقع الاتصال بين الأخلاق والمعرفة وحتى مع كانط.

يُستنتج تواصل النظر إلى الأخلاق وفق منطق معرفي ونقد العقل يؤكد المنشأ المعرفي للأخلاقي لذلك كان حسب **فوكو** لزاماً إنتظار فلسفة **نيتشه** لجعل الأخلاق هدفاً غير معرفي أو على الأقل منفصلة عنه «فمن **ديكارت** إلى نيتشه» كان العلم حليفاً للحكمة أو مرافقاً لها.

فإذا كان أولى بالمعرفة أنْ تكون مشروعاً كونياً فلزام هذه الكونية هو وجود منهج يجعل الكونية إمكاناً فالزاماً:

[Le savoir ne s'universalise que lorsque'il se transforme en méthode].

أو بالأحرى قابلية المعرفة ذاتها في ان تكون فعل منهج، فالعلوم يجب ان تكون موظّفة منهج، فديكارت وفق التصريح الفوكولتي يمرّ من ممّا يعرف إلى المنهج الذي يمكن من المعرفة أو العلم [Descartes passe de ce qu 'il sait à la méthode qui lui a permis de savoir].

أو الذي أمكنه من المعرفة كما يقول **فوكو** لكل ذلك كانت القواعد وكان خطاب المنهج ثم اخيراً كانت التأملات فكل العلم الديكارتي هو ضرب من الميتولوجيا كما يقول **فوكو**:

[Toute la science de Descartes est une méthodologie] هذه الإحالات قادت **فوكو** إلى التساؤل عن ماهية المعرفة لدى **ديكارت** فالمعرفة تعرّف على انها «تجربة» [Experience] ثم على أنها إستنتاج [Déduction] ، فالتجربة هي ماينعطي للأنا مباشرة، أي مايقال او مايروى لي، أمّا الإستنتاج فهو شكل البرهنة او التعقل بما يمثله من إنتقال من تجربة تسند أو تعطى لي نحو قضية لم تقدم لي من المعطى التجريبي؛ على ان **فوكو** يُوصل إختلافاً جوهرياً لدى **ديكارت** بين التجربة والإستنتاج، إذ ان الإستنتاج لايمكن له إطلاقاً أن يكون موضع خطأ، بل أن الخطأ يأتينا من التجربة، لذلك فالمعرفة الحقيقية، أو أن الفعل الأصلي للتعلّم الذي يحصل من التجربة هو البداهة.

ماينجر عن هذا السابق "الفصلي" هـو مـيلاد مبـدأ ديكـارتي حسـب فوكـو يتمثل في تراجع مايمكن اعتباره معرفة متأتية من التجربة الحسيّة ومـن خلال ذلك أيضاً تفضيل لمبدأ التعقل الرياضي أو الرياضيات كنموذج فعلـي وأصلي لإنشاء المعرفة كما يجب ان تكون، فالرياضيات تجمع بين ان تكـون علوماً للإستنتاج من موضع اولي كما أن الموضوعات التي تخاطبنا حولها قـد يكون لها من المواضع الحسية في مستوى ثانٍ.

التأمــلات

* مفهوم التأمل

ينطلق **فوكـو** من إعتبـار أن الفلسـفة الوسيطة كمـا فلسـفة القـرن السادس أو السابع عشـر لاتحيلنـا إلى اعتبـار التـأملات كنمـط للفلسـفة فلديكارت يرجح إدخال التأملات إلى الفلسفة وهو مايلزم **فوكـو** ذاتـه إلى التساؤل مع **ديكارت** عن مالتأمل؟ ثم فيما يمكن التأمل؟

- – بداية التأمل الثاني تكاد تحيل إلى أن التأمل يرتبـط ببعـد زمـاني او التأمل اليومي او "يوم للتأمل الواحد".
- – بداية التأمل الأول تؤكـد ان التـأمل ليـس تمريناً يمـارس كـل يـوم ولكن يتحقق وفق "راحة الإنفعـالات" أو سـكون الإنفعـالي او هـو الإحساس بالوحدة إزاء العالم لِما هو فعل انعزال عن العالم.

• - للتأمل مقصد او غاية لما هو مشروع يجب أن يدرك فهو مفارق أو أبعد من أن يكون نشاطاً عفوياً أو عبثياً. على ان هذه التحديدات الثلاث التي أبرزها **فوكو** لمعنى التأمل وفق المقاربة الديكارتية تُعيدنا إلى مدى التشابه بين المعنى الفلسفي الديكارتي للتأمل وما يمكن أن يوجد داخل الثقافة المسيحية البروتستانية، فالإنسان المتدين الذي ينجز «إسكات الإنفعالات» إنّما يطلب اقصى الفضيلة. ويذكر **فوكو** بهذا البعد، علم النفس المرضي (البيتولوجي) للتأمل داخل الموقف المسيحي أو الأرسطية المسيحية مبيناً التحولات التي أحدثها الموقف الفكري لسان اغوسطين وخاصة تأثير هذا الأخير في فكر مالبرانش او باسكال، فهي تأملات «تطهيرية» للروحي أو الوجداني بما هي تمرين "بتولوجي".

هذا البعد التوضيحي يقود **فوكو** إلى إعادة النظر في المنزلة الدينية لديكارت إذ لم يكن معارضاً للموقف الديني السائد ولكن معارضته بدت اكثر لـ الأرسطية الدينية أو الدينية كما يجب ان تتعقل من منحى ارسطي فلقد كان مع الاصلاح الديني ولكنه وفق **فوكو** معارضاً للنزعة الالحادية وهو ماجعله خارج الموقف النزاعي مع السلطة الدينية أو مع فاسندي، فـ «المبادئ» [Les principes] نفسها كتبت لتدرّس في المدارس اليسوعية، وعلى النحو الآخر كان الواقع اللاهوتي "التيولوجي" الكنيسي واقعاً تحت تأثير فكر مالبرانش؛ يجدر الإشارة عندئذ أن **ديكارت** لم يكن مطلقاً غريباً عن فكر عصره.

* الميتافيزيقا

الميتافيزيقا ديكارتياً ليست غريبة عن التأملات طالما هـي «التـأملات الميتافيزيقية» ويعتبر **فوكـو** أن الميتافيزيقا هي موضوع التـأملات علـى أن الأسطر الأولى للتأمل الأول لديكارت تضعنا في إحراج [Aporie] مـردّه أن هدف التأملات لايؤخذ من زاوية نظر ميتافيزيقية كيف لا وديكارت يبحث عن «دعائم ثابتة للعلوم» فإن كان المطلب ذلك فمـن أيـن يتـأتى الهدف الميتافيزيقي للتأملات عندئذ؟

يبدو إذن وفق المبحث الديكارتي [التأمل1] أن إنشـاء قواعـد ثابتـة للعلوم مهمة تلزم الفكر حقّـاً. وضمـن هـذا القيـاس يعيدنـا **فوكـو** إلى طرح كانطي حول هذه المسـألة بـالذات فالمصـادرة الكانطيـة تتمثـل في التساؤل: بناءاً على فكرة أنّ علما ما يوجد فكيف له ان يكون كذلـك؟ أو ماالذي يكون في العقل ليجعلـه قـادراً علـى إنتـاج القوانـين، فكـانط يتساءل كما لو كان الأمر في إطار الممكن.

على أن **فوكـو** يعود من جديد إلى **ديكارت** من جهة عدم قبوله أن العلم صحيح أو حقيقي [Vraie] أو يقيني فهـو يريـد الوصـول إلى شـيء «صارم وحاسم وثابت» في العلم، على خـلاف «نقـد العقـل الخـالص» الكانطي الذي ينطلق من واقعة هي متحققه بعـد، أمـا مبتغـى التـأملات فهـي إرادة الوصـول إلى شـيء يمكـن تسـميته علمـاً، ومـن هنـا ترسـم علامـات الإختـلاف بين «التـأملات» ونقـد العقـل الخـالص» أو بـين

ديكارت وكانط، فالتأملات تجعل العلم موضوعاً فهي التأسيس ضمن أكثر من معنى:

بالنسبة إلى **ديكارت** فإن التأسيس هو الوصول إلى هذا المحور أو هذه النواة [Noyau] الأولى في هذا الشيء الصارم والثابت والذي نصل وفقه إلى الخطاب الحقيقي أو خطاب الحقيقة [Le discours du vrai] .

أما مع **كانط** فللتأسيس معنى آخر لما هو مساءلة لشتى ماهو ماثل الآن قبالتنا، اما مع **هوسيرل** فإنه لايجب إنكار أن العلم يوجد فيما بعد إذا كان المطلب فعلاً هو التأسيس [Fonder] كما فعل ذلك **ديكارت** لكن دون ان يسقط هوسيرل في معنى كانطي للتأسيس فالعلم لايجب النظر اليه كواقع مُعطى أحدث فيما بعد لأن العلم مالم يحدد أصوله التأسيسة لايمكن له أن يحدّد اصوله أو أن يبرهن عن ذاته فالعلم الذي ينطلق من فكرة أنه متحقق بعد يخشى أن يصبح نسيجاً من الأخطاء لذلك تكون مهمة الفلسفي مدركة في العمق العلمي أي من إدراك داخلي لواقعه التأسيسي. تلك ابعاد المقارنة -في مفهوم التأسيس- التي يعود إليها **فوكو** ضمن ضرب من المقارنة الثلاثية: ديكارت، كانط وهوسيرل. إثارة مسألة التأسيس [الإنعكاس الابستيمولوجي للمفهوم] حدا بفوكو إلى التساؤل عن علاقة ذلك بالميتافيزيقا داخل مستوى اولي يسترعى فيه الاهتمام بمعنى "الصارم والثابت" [Ferme et contente] فما هو صارم في العلم يحيل حتماً إلى العلاقة السببية بين وجود أو

شيء [Chose] وأخر والقول بمعرفة ما على أنها صارمة وحاسمة يتحقق من منطلق علاقاتها بموضوعها التي يجب ان تكون كذلك، فامتلاك المعرفة الصارمة والثابتة هو إمتلاك المعرفة القادرة على تمثّل موضوعها تمثّلاً جيّداً.

مجال النظر هذا يؤدي بفوكو إلى التساؤل عن موقع الميتافيزيقا داخل ((الفكر الغربي)) [La pensée occidentale] في العصر الوسيط يحمل المفهوم على مستويين: ميتافيزيقا عامة وميتافيزيقا خاصة، فالمعنى العام يحيل إلى سياق أنطولوجي ((الفلسفة الأولى)) كما أن الموضوع الذي تتجه إليه هو الوجود عموماً، أو تعريف الوجود كعمومية أو التعريف العام للوجود من جهة التساؤل عن القوانين التي تسيّره والبحث في خاصياته ومقولاته.

أما المدلول الخاص للميتافيزيقا فيرتبط بإشكالات ثلاث هي الإله (البعد الثيولوجي)، النفس (الجانب العقلاني أو التعقّلي) العالم (الزاوية الكوسمولوجية).

فداخل التأملات تتحوّل الميتافيزيقا إلى ((فلسفة أولى)) ثم إلى ((فلسفة عامة)) [Philosophie générale]: وجود الإله ثم التمييز بين النفس والجسد.

إن مسألة ((الفلسفة الأولى)) تحيل ديكارتياً حسب فوكو إلى:

- ضرورة إدراك زوال الميتافيزيقا العامة كبحث في الوجود بما هو موجود.

- ماهو مصدر للسؤال داخل الميتافيزيقا هو مسألة الوجود الإلهي مع تحديد ان الأمر لايتعلق بالإله في حد ذاته أو طبيعته ولكن فقط وجوده.

- لايتعلق النظر أيضاً بالنفس في حد ذاتها اوأيضاً بالجسم في حد ذاته بل بطبيعة الانفصال بينهما، وما ماينجرّ عنه أيضاً انتهاء الفلسفة الأولى كمبحث انطولوجي وبداية مواضيع ثلاث وهي الإله ومشكل وجوده، والنفس والجسد ومشكل إنفصالهما.

فالإله وفق **فوكو** هو الذي سيحتل هذا "الموقع الشاغر" [Emplacement vide] الذي تركه المبحث الأنطولوجي، أي عبارة عن إرساء لتحولين يحملان صفة المركزية أولهما تجاوز فكرة الوجود في عموميته وتخصيصه ليصبح المشكل هو الوجود الإلهي وثانيهما تجاوز فكره ما الإله أو ماطبيعته نحو البحث في وجوده:

{Il ne s'agit pas de (être en genéral mais de l'être dieu).
Il ne s'agit pas de ce que ç'est dieu mais de l'existance (de dieu).}

ينتج عن ذلك وفق **فوكو** انه يمكن الموافقة (بحسب هذا الاعتبار) علىمايقوله هايدغر عن المشروع الديكارتي من أنه مشروع السقوط في

نسيان الوجود أو نسيان سؤال الوجود الذي سقط في النسيان. ذات الاعتبارات التي قيلت عن الإله يراعيها **ديكارت** في النظر إلى النفس والجسم من جهة أن الاهتمام لايتعلق بالمشكل الماهوي أو ما يرتبط بالخاصيات أو الكيفيات بل بالطبيعة الإختلافية القائمة بين الجانب الحسي والنفس كوحدتين ينطبق عليهما التناقض بين مايكون مفكراً وما هو ممتد وتجذير هذا الاختلاف هو الذي يمثل موطن الإهتمام داخل الميتافيزيقا الخاصة والفهم عندئذ حسب **فوكو** سبب التجاء **ديكارت** إلى الحجّة الأنطولوجية ضمن التأملات.

إن البنية السداسية للتأملات تحيل إلى:

1) الشك . 2) النفس .

3) الإله . 4) الخاطئ والحقيقي .

5) الإله وماهية الأشياء .

6) في وجود الأشياء المادية وفي إختلاف النفس عن الجسم.

هل يمكن الاستنتاج من ذلك ان التأملات تتكرر أو يخضع الواحد منها إلى نمطية المضاعف؟ فلو اتبعنا مسار القول من التأمل الأول إلى التأمل الثالث لتبين ان واقع النظر يمر من اللاتيقن من هذا الشيء الذي يقع خارجه (الإله) (أو لعل الإله هو الشيء الوحيد الذي يقع خارج الأنا أفكر)، على أن إثبات الذات ديكارتياً تبقى عقيمة، إذ يفترض التفكير في هذا الخارجي (وجوده)، فإثبات هذا الإله هو الذي بإمكانه

أن يجعل الإثباتات الأخرى ممكنة فالكل تابع للإله، وضمن التأمل الرابع "في الحقيقي والخاطئ" تتبين الضرورة التي تحوزه معرفة الإله (إدراك وجوده) لأننا نفهم من ذلك مقصد التأمل الخامس حين يكون الإله ضمانة [Garant] ويصل بذلك في التأمل السادس إلى سبب إنشاء العلوم.

تحمل التأملات الثلاث الأولى إذن وظيفة انطولوجية ويسمح التأمل الثالث بدخول عتبة الميتافيزيقا الخاصة، تلك هي خصوصيات المشروع الديكارتي في جوانبه الخصوصية من جهة تميزه عن المشروع الفكري الوسيط وتميز الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا الوسيطة وهو مايمكن إدراكه جيداً ضمن التأمل الثاني او التأمل الخامس. إذ تصبح وظيفة الأنطولوجيا العامة متقاسمة بين الكوجيتو والإله لتصبح الأنطولوجيا العامة بمثابة أنطولوجيا مزدوجة [Ontologie bumaire] تحيلنا التأملات وفق ذلك إلى جملة من الثنائيات تتعلق بـ : الكوجيتو والإله أولاً، النفس والجسم ثانياً والحقيقي والخاطئ ثالثاً .

تحليل التأمل الأول

*- في الأشياء التي توضع موطن شك.

تتحدد منزلة الشك حسب **فوكو** من جهة غياب المقياس الفعلي لدى **ديكارت** الذي يسمح بإصدار الحكم أو إرساء التمايز بين الحقيقي والخاطئ، فبداية التأملات تلمح جدّياً إلى غياب هذا المقياس.

*- الشك في المعارف مردّه إذن انعدام المعايير العقلية للحكم عنها وهو مايفرض فعلياً إعادة معالجتها من منطق نظر مختلف، ثم أن التأكيد على «كل المعارف» يجعل من الشك مشروعاً كونياً [Universal].

*- يجدر التوضيح أيضاً إستحالة أن يعمل الشك على كل المواضيع لأنه يتحول بذلك إلى مشروع يصعب «بل يستحيل» إنهاءه، لذلك **سيكون الشك حسب فوكو حول أسباب الشك نفسه**. وهو مقياس النظر الأمثل الذي يسمح حقاً بتعقل المشروع الديكارتي، فالطابع المنهجي للشك يفرض عليه حمل صفة التخصصية.

ينبه **فوكـو** إلى أن الشك كمنهج نظر يُحيل إلى دلالات ثلاث:

1) **شك تجريبي** :[مونتاني]: يخلو من البعد الكوني أو العالمي.

2) **شك عقلي أو أساسي** (جـذري) : يكـون حـول أسباب الشـك أو الشك كإنجاز للأسس ويكون موضوعه المعرفـة الحسـيّة الـتي نعـرف انها مجالية خطأ كما يكـون موضعـه نقـد التداخـل بـين واقـع الحلـم واليقظة من جهة افكارها كواقع لإحساس داخلي ثم تعد فكرة الإله الذي يمكن له أن يدفعني للخطأ في الأفكار الرياضية، وهي حد يمكن وقف **فوكـو** أن يدفعنا إلى الاغتباط من جهة أن الشك يحمل مقاطعة الكونية.

3) **شك جذري**: وفق فرضية "الشيطان المـاكر" [Malin génie] الـذي يسلّى بمغالطتي وهو الذي يسميه **ديكارت** [Doute hyperblique].

ينتقل **ديكارت** – حسب **فوكـو** – عندئـذ مـن لايتقـن الوقـائع إلى إرادة اعادة الشك ليصل إلى فرضية الخطأ المعمّم.

[Descartes passe d'une incertitude de defait a une volonte de redouter].

*– **التـأمل 2 والتـأمل 3** : يضطلعـان بمهمـة انطولوجيـة [الأنطولوجيـا العامة] إذ يتنزلان داخل الميتافيزيقا العامة.

*- **التأمل 4 والتأمل 5 والتأمل 6:** تجتمع كل هذه التأملات الباقية ضمن إطار الميتافيزيقا الخاصة.

فالتأمل 2 والتأمل 3 يرومان بلوغ لقاء الفكر والوجود، فالوجود يفضي إلى الفكر، فالتفكير في حد ذاته تعبير عن شيء يوجد ويؤكد التأمل 3 فقط وجود الفكر او وجود الوجود من الفكر ذاته بل وأيضاً وجود الإله، فالفكر مكوّن لوجود الإله.

إن أهمية هذا الإستخلاص الأخير تكمن في ان الفكر أصبح قادراً على إثبات هذا الذي يقع خارجه (الإله) إذ اصبح التفكير قادراً على انجاز الحقائق الخارجة (الموقع) عن الكوجيتو أي مجال الميتافيزيقا الخاصة المتعينة كمبحث في الإله ، النفس والعالم.

هذه الاستنتاجات الأخيرة تفرض التذكير أن إثبات هذه الحقائق الخارجية يعد حالة تالية على تحليل "الخطأ والحقيقي" فعودة الفكر إلى ذاته هي التي بينت له أن هنالك أشياء يمكن ان يتحمل صفة الواضح [claire].

ينتج عن ذلك أن **ديكارت** ينجز معنى آخر للوجود مختلف عن ذاك الذي هيمن داخل الفلسفة القديمة وفق آفاق نظر جديدة للقاء الفكر والوجود، كما يقال ذات الأمر عن الحقيقة فهي مايشد الوجود حيث لقاء الأنطولوجي والتحليلي وهو مايفهم منه سبب تحول المشكل المركزي لديكارت متعلق بنظرية المعرفة التي تصبح الاهتمام

الأساسي للفلسفة، إذ لم يعد محور التفلسف المقولات الأساسية للوجود بل كيف يكون الوجود ممكناً.

إن التحليل الديكارتي ينضوي داخل فهم الوجود كحقيقة أي من جهة كيف يتضايف الوجود إلى الفكر، فالوجود لايتكشف إلا على نحو من التمثلات أو من التمثل.

[L'être ne se devorle que sous la forme de la réprésentation]

فـ «**الكوجيتو**» حسب **فوكو** حتى إن لم يكن حاضراً في الفلسفة المابعد ديكارتية على نحو جدّي فإن الصورة المركزية للفكر الغربي اللاحق عنه إذ ضمن ميتافيزيقا التمثلي يعالج **هايدغر** المشكل العام للوجود لذلك أيضاً كان **ديكارت** هدفاً مركزياً للنقد الهايدغري. لقد كان الاهتمام الفلسفي اللاحق في **ديكارت** وخاصة منه الكانطي متكلفاً بمشكل «ماالحقيقة »، إذ الحقيقة معطاة وفق شروط وجودها الخاصة هذا مايدرك أما مع كانط فهنالك مشكل جديد وفق **فوكو** ويتعلق بـ «ما الحقيقة »؟ أو ماهي هذه الحقيقة؟ إذ يتولى كانط إقحام مشكل الموضوعية إذ لايطلب من التمثل إلاّ مايكون قادراً عنه أو أوجه مشروعية قدرة الفعل التمثلي الذي يسمح لموضوع ما من ان يحمل صفة الحقيقي. فمع كانط لم يعد مشكل الحقيقي مرتبط بالتمثل وحده بل سيصبح هذا التمثلي منظور إليه من جهة الموضوعي أو إزدواجية التمثلي والموضوعي حينها لم يعد الوجود منعطياً لتمثلي باستثناء الأشياء في ذاتها

أو التوأمـان، ومـا يحمـل إليـه ذلـك مـن إسـتتباعات تتعلـق بـالمدى الأنطولوجي أو الإمتلاء الأنطولوجي الذي يكون للحقيقة.

منذ **كانط** تجذّرت أكثر فكرة المسافة بين الوجود والحقل التمثلي لقد أصبح الوجود غير مُعطى تمثلياً وهو مايلمّح إلى أن **كـانط** « أزّم» الديكارتيـة ولعـلّ المدخل الكانطي أعطى **هايدغر** نفساً آخر في نقده للميتافيزيقا.

يسند التفكير إلى ذاته وفق ذلك إذن فعل تمثل الوجود وهـو مـايدفع إلى إنتفاء الإختلاف بين التفكير الفلسفي والعلمي، فكل فكر قادر على تمثل الحقيقة جدير بأن يحمل صفة الحقيقي أو الحقيقة وهو مايجعله قادراً علـى إمتـلاك صفـة الخطـاب الكونـي المتجـانس - فليـس هنـالك حقيقـة إلا وكانت متجانسة بقطع النظر عن التسمية الـتي يمكـن أن يحملهـا الخطـاب، وباختزال أكثر فإن الميتافيزيقا الديكارتيـة حسـب **فوكـو** كـانت تطمـح بـل وتطلب أن تكون علماً، كما طلبت الأخلاق "الإتيقـا" لـدى **سبينوزا** أيضـاً ذلك وذات المطلب أيضاً كان مع ليبنتز.

لكانط ترجع فقط حسب **فوكـو** فكرة أن العلم غير الفلسفة لذلـك كان النقد الكانطي صورة للتفكير في المعرفة الكونية أو معنـى معرفـة تبلغ حدّ الكونية.

بعد هذه المقاربة الكانطية، الديكارتية يعـود **فوكـو** مـن جديـد إلى التأملات وتحديـداً إلى التـأمل 2 والتـأمّل3 ويركّـز علـى هـذا التـأمل الأخير من جهة تفكيك مفهوم الإله كضمانة عبر الآليات التالية :

* الإله ضمانة للحقيقة.
* الإله ضمانة لجملة من خاصيات النفس: الذاكرة.
* الإله ضمانة لبعض المعارف التي تخص وجود الإجسام.

يُضاف إلى هذا أن الإله يلعب دوراً أساسياً في تحقيق التمايز بين الحقيقي والخاطئ وبين النفس والجسم، وحينئذ تكون فكرة الإله مؤسسة بالضرورة [L'idée de Dieu Fendatrice] ويتجه التأمل الثالث إلى تأكيد هذه الأطروحة الأخيرة. في كل ذلك يعرّج فوكو عن المنهج الديكارتي فمنذ التأمل الثاني أصبح التمشي الديكارتي مرتكزاً على آلية تحليلية تختلف بالضرورة عن آلية التمشي التأليفي.

* المنهج التحليلي:

يميل النموذج المعرفي الإقليدي ضمن نمطه الهندسي حسب **فوكو** إلى نمط من البديهيات "الإكسيومات" ثم جملة من التعريفات والمصادرات تلتقي في إمكان اعتبارها قضايا هندسية بل و "مبرهنات" خاضعة بالأساس إلى ضرب من النظر الفرضي واليقيني، فمقياس الحقيقة يطلق على القضايا وهذه الطريقة الإقليدية في تصنيف القضايا يصطلح **ديكارت** على تسميتها بالطريقة التأليفية إذ الحقيقي ماكان خلوّاً من التناقض على أن المأخذ الذي قد يلحق بالطريقة الإقليدية في النظر هو عقم التأليفي وفق **ديكارت** طالما ان هذه الطريقة لاتقود إل "خصب الاكتشاف"، لأن الحقيقي اصبح بمثابة الفرضية التي تمثل منطلق إذ لاتستعمل إلا الفرضية التي نحن متيقنون من صحتها.

الردّ الديكارتي على الطريقة الإقليدية تكمن في جعل التحليلي مكانة التأليفي من خلال الاعتماد على الجبر بدل الهندسة، وقد طبق **ديكارت** طريقته التحليلية على الهندسة نفسها ضمن مايعبر عنه بـ "الهندسة التحليلية".

فالقواعد الديكارتية الأربع مبثوتة في التأملات وفق الجدول التالي:

- القاعدة الأولى: التأمل 1
- القاعدة الثانية : التأمل 2
- القاعدة الثالثة : التأمل 3
- القاعدة الرابعة: مبدأ عام نجده في كل التأملات أو مجموعها.

تحليل التأمل الثاني

يُقسم **فوكـو** قراءته للتأمل الثاني إلى مراحل ثلاث:

- **قسم أول**: ومجاله في أني أوجد بعد [Le fait que je suis]
- **قسم ثان**: ومجاله ما أنا عليه من وجود]Le que je suis[
- **قسم ثالث**: في أني نفس يكون أكثر سيراً من معرفة اني جسم أو جسمي.

بعد هذا التمهيد المنهجي يطبق **فوكـو** طريقته تلك بدءاً بتحليل القسم الأول منطلقاً من التساؤل عن كيفية تخلص **ديكارت** من الريبة ؟

يذكّر أولاً أن الشك الديكارتي يحمل اسم "الشك المنهجي" من جهة إرادية الشك أو الشك الإرادي وهو مايسمح فعلياً بتعليق اليقيني فلا شيء يبيح الحكم على يقين موضوع ما كما أن الموضوع قابل في ذلك إلى صفة الإثبات كما النفي [Confirmé et infermé] والتأملات مقياساً لذلك.

وضمن تفريق فوكولتي بين الأطروحة الديكارتية والريبية يعتبر أن الريبيون يحولون فكرة " **لاشيء يقيني**" إلى إثبات، أمّا **ديكارت** فيفارق الموقع الريبي وفق القضية التالية :

« **أنـا أفكـر أن لاشـيء يقيـني** » إذ يضيـف **ديكـارت** بعـــداً هامـاً ومركزياً يتمثل في «الأنا أفكر»

[« Alore que les sceptiques transforment la proposition «Rien N'est certain»en affirmation. Descartes sort du scepticisme en confirmant cette proposition en " Je pense que rien n'est certain"].

هذه الاسـتنتاجات وغيرهـا كإمكـان مغـالطتي مـن كـائن خـارجي ترجع الشك إلى الفعل التفكيري، مما يعــني أن الوجـود ذاتـه يكـون مـن الصعب وضعه موطن الشك... فالتأملات تكشف عن مشروع فكـري إرادي ثم الوعي بأن كائن ما يغالطني عــن فعـل الحقيقـة سيكون أيضـاً متطلعاً فعلياً للتأسيس ويقود ذلك **فوكـو** ايضاً إلى بيان إختلاف التـدرج الفكري او المشروع الديكارتي عن ذلك الذي تبدو ملامحه مع هوسـيرل من جهة انه محكوم بتحليل قصدي حول هذا الـذي يسـمه **ديكـارت** « شيئاً ما» [بما هو مقصد للمغالطة].

تحليل القسم الثاني: «ما أنا عليه من وجود؟» إذ يؤكد **فوكـو** على القيمة القصوى لهذا القسم الثاني لأنه منطلق النقـد الهـايدغري فالسـؤال الديكارتي «ماوجودي» أو «ما أنا عليه من وجود» أو ماكيان هذه الأنا سيجعل الفكر الديكارتي مركزاً على مشكلية «الكيـان» او «وجـودي» ومشكل الأنا وهو مايعني أن الديكارتية تدور وفق **هايدغر** ضمـن محـور مغلق «الأنا ووجودها» أو « أنـا موجـود»، إذ لم يلـج بذلـك ديكـارت إشكالية الوجود ليس مانفكّر فيه ولكنــه التفكـير في حـد ذاتـه ممّـا يعـني

ديكارتياً أن مشكل وجود الوجود La que, poin de L'être l'être] منجز حلّه مسبقاً بحكم التماهي، فالوجود الذي يكتشفه **ديكارت** هو وجود فكره الذاتي أو الوجود بما هو فكري.

يعني ذلك ان التساؤل عن ماالتفكير؟ هو تساؤل عن مشكل ماالوجود ، وهو مايفيد أن الوجود والتفكير هما ذات المسمى.

[Poser la quetion qu 'est ce que la pensée? c'est poser le problème qu'est ce que L'êter?]

فعن سؤال **من أكون؟** تكون الإجابة الديكارتية وفق **فوكو** "حيوان عاقل" [Animal raisonable] إذ لايمكن أن يسند إلى ذاته معنى ان تكون جسمية – وما دام إستبعاد الجسمية عن الذات ممكناً وفق نمطها التعريفي فإن الأمر على الجانب الآخر يحيل إلى كون النفس مكون فعلي لهذه الإذية ثم إضافة أن هذه النفس تمثل وجوداً قاراً قياساً أو بالنسبة لإنيتي [فالنفس بمثابة الوجود المفكر داخلي].

ضمن هذا الحد يذكّر **فوكو** أنّ ماكشف عليه **ديكارت** إلى حد الآن يتعلق فقط بإثبات التفكير إذ لايجب أن تقودنا النتيجة السابقة لإمكان الكشف الديكارتي عن النفس، فالأنا إلى حد هذا الاعتبار "شيء مفكّر". وهذا يقود إلى:

- أن التفكير مقياس لإكتشاف الوجود.
- ان التفكير صفة للنفس كجوهر مفكر.

كذلك يستتبع عن ذلك إعتبار:

* أن التفكير هو هذا الوجود الذي يدفعني إلى الشك
* أن التفكير هو مايدفعني إلى الفهم.
* التفكير هو مايقودني إلى التصور
* التفكير هو مايدفعني للإثبات.
* من التفكير ايا يتأسس إمكان الدحض.
* وفق التفكير ادرك أني أريد موضوعاً ما.
* من التفكير أيضاً أدرك أني لا أريد.
* عبر التفكير أيضاً أني أتصور.
* من التفكير كذلك أدرك أني أشعر.

كل هذه الدلالات للتفكير متحققة حسب **فوكو** من خلال التدرج الفكري للمشروع الديكارتي فهي كيفيات أصلية للتفكير بما أن التفكير في حدِّ ذاته هو الكيفية المُثلى.

يجدر من ذلك القول ان هذه الكيفيّات هي مايتحدد عبره إدراك وجود الأنا بما هي إجابة عن ماكيان الأنا ؟

تحليل القسم الثالث: وعلّل وفقه **فوكو** إشكالات الجسم المعرفية على المشروع الديكارتي أو الاحراجات التي تعوق معرفة الجسم، فالجسم هو أحد مواضع الشك ثم أن إدراك اني جسم لايتأتى من خلال الفكر ذاته.

تحليل التأمل الثالث

يجدر التذكير أن هذا التأمل يعيد طرح جملة من الإحراجات الـتي مثلت موقعاً للإهتمام والإختلاف للفكر الوسيط ومن هذه الإشـكاليات الأصلية المد التساؤلي عن مدى إمكان أن يكون ضمني شـيء مـاقبل إلى أن يتضايف عندي وفق نمط تمثّلي متأت أيضاً مـن مـدى قـدرة ((تمثليـة)) على إستحضار الخارجي، فالمشكل الأساسي الذي يمكن ان يدور حولـه هذا التأمل الثالث متعلق بمسألية التمثلات، فالتأمل الثـالث يتعلـق ضمـن ((قطعة الشمع)) التي تحمل رهاناً معرفياً هاماً يتعلق بـ إمكان معرفة العـالم الخارجي أو على الأقل القدرة على بناء المعرفة بما هـو خـارجي علـى أن التأمل الثالث يبين فعلياً أن درجة بداهة وجود النفس أكثر من درجة بداهة وجود الجسم وأن الإمكانيات أو الكيفيات الـتي تسند إلى النفـس لايمكـن بحال إسنادها إلى الجسم.

هذه الإقرارات تصل بديكـارت إلى الاقـرار بجوهريـة النفـس أو النفـس كجوهر على خلاف ذلك فإن هنالك ضرب من التردد يحـوم حـول إسـناد كيفيات للجسم بل وأيضاً يطـول حتـى إمكـان وجـوده او الطـرق الاثباتيـة على الأقل. يترتب عن ذلك وفق **ديكارت** من المنظور الفوكولتي:

*- وجود الإجسام (-) [سلب]

*- وجود النفس (+) [إيجاب]

*- كيفيات النفس (+) [إيجاب]
*- كيفيات الجسم (−) [سلب]

إن تحليل مثال « قطعة الشمع» والذي يبيّن من خلاله أن قطعة الشمع تحوز على بعض لخواص أو الصفات ثم بتقريب هذه القطعة من النار تصيب الأنا «خيبة» متمثلة في تغيّر تلك الصفات الأولى تبرز مشكل إلى أي حد يمكن أن تسند صفات فعلية للأجسام.

يستخلص **ديكارت** من هذا المثال ان الصفة الوحيدة التي تسند للأجسام تتمثل في الإمتداد **[L'etendue]**.

يثير التأمل الثالث وفق **فوكو** مشكل ماهية الأنا فنحن نترك إلى حد الأنا أن الأنا تتوجد وكذلك أن هذه الإنية تتعين كفكر، ثم إني أدرك صفات هذه الأنا (التفكير) وكل ذلك ضمن الإقرار بمشروع اللقاء المتماهي بين التفكير والوجود.

يصبح وجود الأنا عندئذٍ بمثابة المعرفة الواضحة والبديهية، يتعلق التأمل الثالث فوكولتيا كذلك بمدى تحول معرفة واضحة ومتميزة إلى معرفة حقيقية؟ أي إدراك البعد البديهي لمعرفة ما. وما يترتب على ذلك عموماً من الطرائق النظر للأشياء أي كيف تتحدد معرفتي للأشياء الواقعة خارج إنيتى ضمن معيار الوضوح والتميّز، وذات الأمر ينسحب على الرياضيات إذ رغم إمتلاك معرفة واضحة ومتميزة حولها فإن هنالك هذا «الإلهة» الذي قد يغالطني وهي مايعنى تردّد فكرة البداهة التي لدى

الإنية من جهة مشروعية تلك البداهة نفسها برغم حضور معيار الوضوح والتميّز.

إن قيمة النتائج السابقة الذكر [العلاقة بين الواضح والمتميّز والبديهي] ترغمنا حسب **فوكو** على أن فكرة واضحة ومتميزة لاتعني بالضرورة أنها حقيقية أو صحيحة، ففكرة الواضح والمتميّز تختلف عن المعرفة الصحيحة أو البديهية. ومثال الرياضيات وإمكان ان نغالط فيها يقام دليلاً على ذلك مما يعني أن الواضح والمتميّز لا تكفي في حد ذاتها كمقياس للحكم أو لإمتلاك معرفة صحيحة وبديهية.

ينتج عن ذلك وفق **فوكو** تمايز جوهري يمتلك قيمة قصوى بين الشك الطبيعي [Le doute haturel] والشك الميتافيزيقي، هذه الأسئلة الأولى تدفع ب**فوكو** إلى تحليل القسم الثاني من التأمل الثالث من جهة مزيد فهم مسألة الوضوح والبداهة واليقيني على نحو يكون أكثر تجذيراً للإختلاف، إذ سيبحث **ديكارت** في إمكان فكرة أخرى تتصف بالوضوح والتميُّز بإمكانها ان تعبر بنا من الوضوح والتميز نحو اليقيني وهو مايفرض على **ديكارت** تفكيك ثنائية من يكون متمثلاً [Représentant] وما يكون مُتمثّلاً [Représenté] نحو مزيد فهم الواقع وأيضاً الفكرة داخل نسقها التمثلي.

تختلف افكارنا جوهرياً وفق **ديكارت** إذ بالإمكان ان أملك افكاراً تكون جدّ مختلفة عن أفكار أخرى هي أيضاً ملك لي، فضمن تفكيري

تقع الفكرة كما تقع أيضاً الرغبة وتقام علاقة إختلاف قصوى بينهما فالرغبات تعبر عن إرادات داخلي أو كذلك عن واقع للفعل على عكس الأفكار التي هي «صور للأشياء»، وهو مايفيد أيضاً توزّع التفكير بين الفعل والتمثّل ويتنزل الموطن الاشكالي ضمن هذه التحديدية الأخيرة ضمن كيفية الحكم عن تمثلاتي انها يقينية. إذ يبدو أن الفكرة لاتكون صحيحة أو خاطئة بل أن الحكم [Jugement] هو ماينطبق عليه هذا التقسيم. كذلك نجد العلاقة قائمة بين الفكرة وما يمكن ان تمثّله إذ يتعين لذلك تقسيم أفكارنا إلى:

أ)- أفكار فطرية او طبيعية .

ب)- أفكار يقع إنشاءها من الأنا: تكوّنها الذات .

ج)- أفكار تتأتى لنا من التجربة .

ويبدو من ذلك أن الحكم عن الفكرة لايجب أن يكون غاية في حدّ ذاته لأن ذلك رهان قد لايوصلنا إلى أيّةِ نتيجة ممّا يحتم الحكم عن الحكم ذاته.

إذ يحيل هذا التقسيم إلى أنه مهما اختلف أصل أو مصدر الفكرة فإن إمتحان الفكرة في حد ذاتها لايقودني إطلاقاً لإصدار حكم على صحتها أو خطئها، فذاك من الطرق التي لاتوصل إلى شيء مثلما يضيف **فوكو**.

ثمّة سؤال مركزي يستعيده **فوكو** ضمن تحليله للفلسفة الديكارتية ويتعلّق بتحليل طبيعة الفكرة (Idée) أو ما الذي يمكن أن أتواضع على تسميته بالفكرة ويقارب ذلك وفق جملة من الإستنتاجات.

- إمكان الواقعية المادية للفكرة حيث تقبل الفكرة إسم ((الكيفية)) بما هي كيف [Modalité] للجوهر المفكّر. فالأفكار نتاج الجوهر المفكّر. [الحقيقة الواقعية للطلولة هي الامتداد].

- إن الحقيقة الواقعية للفكرة لاتمثل الإمكان الوحيد لإنجاز تميّزها إذ لايسمح هذا المعطى بالوعي بإنفصال فكرة ما عن أخرى إذ للفكرة إمكان الحقيقة الصورية أو أن الواقع الصوري مجال ممكن لها.

- ضرورة اعتبار العلاقة الممكنة بين الفكرة من جهة والواقع الموضوعي من جهة اخرى فالفكرة مجال تعبيري عن مادية (واقعية) وشكلية وجود ما. وهذا الاعتبار الموضوعي يدرك من جهة البعد الأنطولوجي الذي ينسحب على الفكرة، فالتحليل الأنطولوجي لهذه الحقيقة الموضوعية أو التدليل على الموضوعية الوجود وفق مجالية أنطولوجية هو الذي سيسمح لديكارت بتعقل فكرة الإله ومدى علاقاته بإمكان مغالطتنا.

يتعلق المدار الأساسي للتأمل الثالث بالبحث في فكرة الإله بما هو ذات خيرة فالتأمل الثالث لايفهم من جهة ((في ان الإله يوجد)) بل وفق ((في أن الإله يوجد ولا يمكن له مغالطتي)) أو على الأقل انه لايهدف لهذه المغالطة، فالإله المخادع لاإمكان لوجوده وفق ثبات هذه الصفة الأخيرة له.

لاينقطع هذا الموقع النظري الأخير لدى فوكو من معالجة مسألة السبب أو العلّة [CAUSE] وذلك وفق التعريف بين أنماط ثلاث من

الحقيقة: الحقيقة المادية ثـم الصورية فالموضوعية ومـدى إرتباطها بالحدث العلّي. فمن جهة الحقيقة المادية فإنّي لما اكونه من وجود ولما هـو وجـودي، ينتج عن ذلك انّي علّة حقيقتي المادية وعلّة افكاري، وذات الأمر ينسحب على حقيقتي الصورية أو الشكلية حين أكون ايضاً. علّتها، أما الاتكال الفعلي فينسحب على حقيقتي الموضوعية من جهة حدود ان اكون علّة لتلك الحقيقة أو ذلك الوجود إذ قد يكون وجودي مُمثلاً لشيء ما هو آخر على أنّي أكون في ذات الوقت مالكاً للحقيقة الموضوعية لحظة التفكير فالتفكير إمكان لسحب العلّية من تلك الحقيقة رغم «صعوبة» سحب التفكير بإطلاق عن هذا البعد العِلّي.

هذا المشكل الفلسفي- الذي يطرحه فوكو- داخل الفلسفة الديكارتية والمتعلق بمدى أن تكون الإنا علّة لأفكارها يضطره إلى معالجة منهجية حتّى يدرك لحظة الفصل بين الأفكار التي أكون علّتها عن غيرها، إذ تمتلك الأنا ديكارتياً فكرة عن جسدها حينها تكون الأنا علّة فكرة جسدها، على أن هذه الأنا نفسها تمتلك فكرة عن كائن يمتاز بالقوة والكمال والذي هو الإله على أنّ هذه الفكرة تحتاج إلى تثبيت المرجع العلّي أي هل أن علّتها داخلية عندها تكون الإنا علّة لفكرة الإله تلك أو أن علّتها خارجية حينها يكون الإله علّة للفكرة التي لديّ عنه وهي إحالات حدت بديكارت إلى طرح مسألة الفكرة المركّبة.

تقتضي هذه الاحداثيات المتعلقة بمدى أن تكون الأنا علّة لفكرة الإله بطرح مشكل منطقي وفلسفي في ذات الوقت رغم أنه يتضمن فعلياً مقاربة بين الأنطولوجي والميتافيزيقي ففكرة اللاّمتناهي مثلاً لايمكن ان تعدَّ سلباً لفكرة المتناهي لأن الحدّ [LIMITE] هو مايكون سلباً [NEGATION] حينها يجب قلب المعادلة بحيث يصبح المتناهي هو سلب اللاّمتناهي لأن اللاّمتناهي حدّ للمتناهي حينها تكون فكرة الإله في ذات الوقت فكرة هذا الأقوى وهذا الأكثر كمالاً.

تتمثل النتيجة عندئذ من هذا التمرين المنطقي الفلسفي في إعتبار أن الحقيقة الموضوعية لفكرة الإله مستمدة من حدث علّي مفارق للأنا عندئذ لاأكون علّة إحداث هذه الفكرة داخلي مع تذكير آخر –من فوكو– يتمثل في مزيد تصحيح طبيعة التأمل الثالث والذي لايجب أن يوجه نحو فكرة الإله بل نحو «الطبيعة الخيرة للإله». حتى لايكون وجوده متنزلاً من جهة أنه كائن يترصّد مغالطتي إذ بدا أن تحليل فكرة الإله في حد ذاتها قد يسقطنا في اللاّشيء.

يستخلص أيضاً أنه وفق فكرة الإله يصح أن يسند لتلك الفكرة صفتا الوضوح والتميّز كشرطان فعليان لها بما هو الوجود اللاّمتناهي على أن اعتراضاً ما يثيره **فوكو** ويطرح على نمط تساؤلي ويتعلق بمدى شرعية اعتبار ان هذا الكائن اللامتناهي الا يكون حالة تالية ولاحقة عن بكائن متناه «تمطط» على نحو مبالغ فيه وهو إعتراض يجد إجابة في النص

الديكارتي وهي الإجابة السالبة حين تعاد طرح مسألة المتناهي واللاّمتناهي وعلاقتهما بالحدّ والسلب. طالما ان المتناهي ليس سلباً للامتناهي وإنما هذا الأخير حدّ الأول؛ وحتّى على فرضية أن الأنا اعتبرت نفسها ذات لامتناهية فإنما الفرق ماثل بين اللاّمتناهي الذي يتمثله الإله واللاّمتناهي الذي قد تكون الأنا وهو فرق يدرك من جهة اللاّمتناهي الكائن [الإله] واللامتناهي الممكن [الأنا] إذ هو فرق بين الواقعي والممكن وهو مايزيد في تأكيد فكرة أن الحقيقة الموضوعية للإله لايمكن ان تكون الأنا علّتها.

يبدو وفق هذه الاستنتاجات الأخيرة أن التأمل الثالث يحوز صرامة منهجية جدّ متميزة بما ينبغي عليه من إثبات ثم دحض ذلك الذي وقع تأسيسه فهو التردّد «المأساوي» بين الإثبات والدحض إلى حد يصعب فيه داخل هذا التأمّل الاطمئنان إلى حقيقة ما منذ الوهلة الأولى إذ يتداخل الطابع المنهجي مع البعد المعرفي او معرفة لاتقبل بغير المنهجي سبيل بيان، فنظرية المعرفة لاتنفصل عن نظرية في المنهج، فالكم المعرفي ينصاع إلى كيف منهجي والعكس، ممّا يترجم عن «الحذر» المرافق لهذا التأمل الثالث بل وبضرب من التعتيم داخل أغلب تجليات الموقف الفكري الفلسفي لديكارت.

لم ينقطع الإثبات الديكارتي لفكرة الإله فقط ضمن هذا المعطى السابق الذكر بل هنالك «البرهان الثاني» والذي يرافقه طرح السؤال

التالي:" **هـل يمكـن لي أن أوجـد لـولم يكـن الإلـه موجـوداً؟" أو "هـل أوجدني غياب وجود الإله؟"**.

يُجيب **ديكارت** عن هذا الامتحان النظري وفـق إمكانيتين:

أولاً– إنني لا يمكن أن أكـون علّـة لوجـودي الخـاص لأن إمكـان ذلـك يسحب عليّ الصفات التي يمكن ان تفرد للإله.

ثانيـاً– إن وجـودي في حاجـة إلى علّـة أساسـية أولى أو إلى علّـة ثابتـة فالوجود يرتبط بما يحدثه أو بما يحدث عنـه أي بـالضرورة الفعليـة لهذه العلّة الأولى فـلا الحقيقـة ولا الوجـود بكـافيين لذلـك وهـو مايعني ضرورة كـائن لامتنـاهٍ كمـا الإرادة أي الـزام وجـود إرادة قادرة على التحول بالكيان من زمان اول إلى زمن مغاير.

["Il faut une volonté pour faire passer l'existence d'un temps T à un temps T'] .

هذه العلّة نفسها هي التي أنتجتـني او "خلقتـني" ثـم لاتنفـك تفعـل ذلك مع الموجودات الأخرى ومـع جملـة مـن الحقـائق الموضوعيـة وهـو مايلزمني بضرورة أن كائن لامتناهٍ هو الذي يكون علة لوجودي وهو ما يفرز التحام الحجّة الميتافيزيقية مع تلـك الأنطولوجيـة ضمـن هـذه الفرضيـة الثانية في تأكيد وجود الإله.

تُترجم هذه الإمكانيـات عندئـذ ضمـن النـص الفلسـفي الديكـارتي [على الأقل داخل التأمل الثالث] عن لقاء الأسئلة من جهة أن سؤالاً مـا

يفرض بالضرورة لقاءه مع السؤال الآخر إذ لايمكن لي ان أفكر في انني أوجد دون معرفة ماأنا عليه من وجود؟ ثم لماذا أوجد؟ فالثابت أنني اعرف أني اوجد وأنّي لاأكون على ماأنا عليه من وجود في غياب هذا الكائن اللامتناهي الذي هو الإله.

يتعلق التأمل الثالث – وفق **فوكو**– على إحالة لفكرة الإله كفكرة طبيعية أو ((فطرية)) من جهة أنها فكرة لايمكن بحال ان تتأتى من الخارج إذ هي فطرية باعتبار انه لاأقدر على التفكير في ذاتي ما لم افكر في هذا الإله. وهو مايعني منْ منظور فوكولتي ان الفكرة القائلة (ديكارتياً) بان الإله ماثل فطرياً داخل مجال التفكيري لم تكن مع **ديكارت** منطلقاً ساذجاً بل كانت نتيجة إذ لم تعتبر ذلك المهرب الماقبلي وهو مايفسّر حضورها فقط ضمن نهاية التأمل الثالث بعد إستعراض لجملة من البراهين المنطقية الفلسفية والأنطولوجية الميتافيزيقية فهي فكرة بمثابة ((العلامة)) [Marque] التي تركها الإله داخل تفكير دون المصادرة عن العلاقة القائمة بين هذا المتناهي الذي يعد الأنا وهذا اللاّمتناهي الذي يسم الإله من جهة الرباط الذي يوثقهما او يصلهما فهو وصال يتم داخل حضوري التفكيري وهو مايعزز علاقة هذا التأمل الأخير مع سابقيه من ان التفكير في مسألة الخطأ أو المغالطة تجعلني أفكر حتماً في هذا اللامتناهي. على كوجيتو (("**أنا أخطئ إذن الإله موجود**)) يمكن أن ينغلق هذا التأمل الثالث.

التأمل الرابع

يشرع فوكو في معالجته لهذا التأمل بطرح التساؤل التالي:

"ما الذي يجعل ديكارت يستعيد مشكل الخطأ بعد التأمل الثالث؟"

يجدر التذكير أن بلوغ حدّ اللحظة (التأمل الثالث) إثبات حقيقتان : حقيقة وجوده كأنا مفكر وحقيقة وجود الإله كعلّة ضرورية لوجود الأنا: أي معرفة بذاته وبالإله معنى ذلك انه منشغل ضمنياً بمسألة الوجود إذ يبدو أن التأمل الثاني والثالث يعلنان هذا الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة فلمعرفة مدى "يقين" أفكاره كان لزاماً عليه اثبات وجود ولائيات "وضوح وتميّز" تلك الأفكار كان ايضاً لزاماً عليه إثبات وجود الإله في كل ذلك أيا لزاماً ان نتفطن إلى هذا المسار الديكارتي الذي ينطلق من مطلب الوجود إلى مطلب الحقيقة او من المطلب الأنطولوجي نحو المطلب المعرفي.

كل ذلك (هذا الهدوء النسبي والظاهري المؤقت) كان في الواقع تمهيداً لـ «ضجّة» ستثار ديكارتياً ضمن التأمل الرابع وتتعلق بأن هذه العلّة القصوى (الإله) بما هي علّتي أو سبب وجودي ماالذي يجعلنا تحدثني على هذه الشاكلة: كائناً معرضاً للخطأ؟ ممّا يعني تعميق البحث في علاقتي بالخطأ وعلّة حدوثه وهو ماجعل **ديكارت** يطرح مشكل الخطأ من زاويتين: الأنطولوجية والميتافيزيقية.

أ- الموقع الأنطولوجي:

يفترض داخل هذا الإطار تأكيد ان الخطأ لايمكن بحال أن يوجد في الإله فهو غير مكوّن لماهيته طالما ان الإله يتصف بالكمال ثم إضافة أن الإله لايجوز بحال اعتباره سبباً للخطأ. فعلى فرضية أن الخطأ مصدره الإله فإنه ينتج عن ذلك إمتلاكه لإرادة سيئة (خبيثة) فالرغبة في المغالطة تعد دلالة مباشرة عن خبث وهو مايعني فعلياً إستبعاد الإله من ان يكون علّة للخطأ أو لأخطائي.

يُخلص من كل ذلك إلى أن الخطأ ذاتي أو هو مرتبط بإنيتي كماهية متناهية – فالخطأ دلالة عن تناهي الماهية لاالعكس، وكل مجالات «السلب» [المعنى القيمي] تترتب عن هذا التناهي المرافق للماهية الإنسانية، فالأنا الإنسانية تتردّد بين التناهي والعدم [رغم التفرع الديكارتي في التأمل الرابع نفسه من أن إنيتي مترددة بين الإله والعدم.

[Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant c'est a dire placé de telle sorte entre le souverain et le non êter...] Descartes Ned 4-

للخطأ إذن موقعية لاتبتعد مسافتها عن العدم وطالما أن الإله غير العدم فإنه من البديهي أن تكون ماهيته مفارقة للخطأ.

يستخلص **فوكو** من ذلك انّ هذا الموقف من الخطأ يمكن اعتباره من ثوابت تاريخ الفلسفة او من الاحداثيات المركزية داخل هذا التاريخ فهو تعريف يكاد يأخذ اسم المصادرة فما بين الوجود واللاّتناهي لايقع الفرق، فالموجودات المتناهية يتردّد موقعها بين الوجود والعدم فهي خليط أو مزيج منه فهي حالة لاإستقرار بين الكون والعدم ممّا يعني أن الوجود يختلف ((يتناقص)) مع التناهي كما هو علامة للعدم.

هذا التردّد الذي يسمي الأنا، والذي يجعلها في منزلة بين التناهي واللاّ تناهي يحوّله **ديكارت** إلى التساؤل عن ما الذي يجعل الإله يخلفني على هذا النحو من تردّد المنزلة أو هذه الحالة الوسط؟ ..

لايعني ذلك أن الإجابة هي فعلياً ممكنة طالما أن **ديكارت** يستخلّص من هذا السؤال نفسه ضمن إعتبار انّ الأنا بما هي إمكان منتهٍ غير قادرة على الإجابة طالما أنها عاجزة عن إدراك التفاصيل الداخلية لهذا المقصد الإلهي. فالإله في خلقه للعالم لم يضعه على نحو من التجانس المطلق بل عكساً إذ ان الاختلاف هو المتأصل بين مخلوقاته وهو مايعين أن البحث

في حقيقة ما يقتضي فعلياً البحث فيها كواقع جمعي ثـم الحكـم لإمكـان المعرفة لهذه« الإبداعات» الإلهية، فالسلّم العام للموجـودات وحـده مـن يكون قادراً على إبراز منطقية الحكمة. وفي كل ذلك تأكيد ضمـني عـن تنزيه الذات الإلهية من ان تكون مصدراً للخطأ الذي قد أكون منجزه.

2 – الموقع الميتافيزيقي:

لئـن كـان الموقـع الأنطولوجـي طرحـاً للخطـأ ضمـن ثنائيـة العـدم والتناهي وما ينتج عنه من تعالٍ للإله عن الخطأ ومحايثة هذا الأخير للأنـا الإنساني فلزاماً أن يعاد التساؤل من جديـد عـن ماهيـة الخطـأ ذاتـه مـع مراعاة: تناهي الفهم الإنساني، ثـم أن الفهـم في حـد ذاتـه أو كمـا هـو لايمكن له بحالٍ مغالطتي والوعي بمفارقة أساسـها أنّ الإرادة بإمكانهـا أن توقعنا في الخطأ حتّى وإن كانت متصفة باللاّتناهي.

فالفهم الإنساني من البديهي أنه متناهٍ وهذا مرئي إجرائيـاً مـن جهـة إستحالة إلمامه بكـل الحقـائق ومـن البديهـي أيضـاً أنـه لايضطلـع بمهمـة مغالطتي لأن ذلك فعلياً ليس من وظائفه أو غايته طالما ان يضطلع بمراقبـة او النظر في تراتب الحقائق.

لم يبق حينئذ مجال لتنزيـه الإرادة مـن الخطـأ إذ مـن الإرادة يفـترض تحديد علّته، إذ ان الأنا واقعياً قد تكـون قبالـة الحقيقـي كمـا هـي قبالـة

الخطأ ويحدث أن هذه الأنية نفسها لاتتردد في رفض اليقيني برغم صفته تلك، فهذه الإرادة قد تملي ذلك حتّى وإن إتصفت بالكمال واللاّتناهي.

ضمن هذه التحديدات لايجب التسّرع في إدانة الإرادة دون بيان أن الخطأ ناجم أساساً عن الاختلاف بين إرادتي اللاّمتناهية وفهمي [L'entendement] أو ذهني المتناهي، فهذه الإرادة اللامتناهية قد لاتختلف عن تلك التي للإله بالرغم من انّ الإرادة الإلهية قد تكون الأقدر لإمكان ولوجها كل الموضوعات رغم اتفاقها او إلتقاءها صورياً مع إرادتي الإنسانية؛ كما أن هذا الإله بما جعله ضمني من إرادة لامتناهية وذهن متناه فإنه يوجهني بذلك حسب **ديكارت** إلى اختبار الأشياء في حدود تناهي الذهن.

التأمل الخامس

وهو المتعلق بطبيعة الأشياء المادية، وفي أن الإله يوجد؛ ويستعيد **فوكو** ضمن هذا المدخل الخاص بهذا التأمل ان التأملات تحفل بجملة من الاهتمامات المعادة أو المكرّرة إذ قد يطيل هذا التكرار مسألة المنهج مثال ذلك التأمل الأول والتأمل الرابع فإن كان الأول يطرح الشك فإن التأمل الرابع يطرح ثنائية الحقيقي والخاطئ، إذ يجمع بين كلا التأملين منهج كوني يمكن له قيادتنا لفصل الحقيقي عن الخاطئ إذ من الجائز وفق **فوكو** إعتبار أن التأمل الرابع هو إجابة عن الأشكال الذي طرحه التأمل الأول.

ذات التحليل ينطبق على المقارنة بين التأمل الثاني والتأمل الخامس فإن كان موضوع الأول الفكر والجسم واعتبار أن إدراك أيسر من إدراك الجسم فإن التأمل الخامس يطرح مسألة وجود الإله وفق مقاربة قد تكون أن معرفة الإله أيسر- منهجياً على الأقل- من معرفة الأجسام. كما أن التأمل الثالث لاتختلف كثيراً عن إثارة ذات التمثل المنهجي عند التدليل على وجود الإله لأن مايطرحه التأمل الثالث يجيب عنه فعلياً التأمل السادس.

هذه القراءة المقارنة التي يحدثها **فوكــو** داخـل التـأملات الديكارتيـة لاتنتهي بمجرد ملاحقة تكرار المنهج داخل نص التأملات بل هنالك أيضاً كثير من المواضيع المعادة أو التي تتكرر باستمرار داخل التأملات، فالتأمل الأول يتجه بالخصوص إلى المعطى المباشر للتجربة [تأمل حول الأجسام] وهو ذات الموضوع الذي يعيده أو يستعيده التـأمل السـادس حين يثير مسألة وجود الأجسام، وذات المقارنة يحدثها **فوكــو** بين التـأمل الثـاني والتأمل الرابع حين يتعلق الأول بـالنفس بمـا هـي حقيقـة أو النفـس ومـا يكون حقيقة بالنسبة للأنا وهو أمر لايختلـف عـن مايثيره التـأمل الرابـع المتسائل عن البداهة وعن الفكـرة ممـا هـي نتـاج جوهـري المفكّـر؛ هـذا "التكرار" في الموضوع يلامس أيضاً وفق **فوكـو** كلاً من التأملين الثالث والخامس اللذان يشتركان في طرح مسألة الإله.

هذا "التفكك الخارجي" أو الاستقلالية الظاهريـة للتـأملات لاتمنـع اطلاقاً من إدراك التشابك الأقصى بينما مع الحذر مـن أن "التكـرار" في المنهج أو الموضوع كما رصده **فوكـو** في النص الديكارتي لايحيل إطلاقاً إلى ضرب من التكرار الساذج الذي لم يكـن **ديكـارت** واعيـاً بمقـاصده الوظيفية على أن الذي يتردد في التأملات ليس فقـط مـاذكر بـل يتعـدى ذلـك حـين يركّـز **فوكــو** علـى فكـرة "الضـامن" أو نسـق الضمانـات [Système desgaranties] داخل التأملات وكيفية حضوره.

إذ يعلن التأمل الثالث أن الأفكار الواضحة والمتميزة تستمد ضمانتها من الإله وهو مايحلله فعلياً التأمل الرابع، دون تناسي مايطرح داخل التأمل الثاني الذي تحلل داخله فكرة أنه حتّى إن وضعت كل شيء موضع شك فإن الشكل لايمكن أن يطول تفكيري حينها يتحول التفكير إلى ضمانة داخل دائرة الشك. كما أن التأمل الخامس لاينفك يردد أنه في اللحظة التي أدرك ضمنها أنّي افكر فإن لامجال لإنكار وجود الإله، أيضاً الشك نفسه بإمكانه التحوّل إلى ضمانة إذ لايمكن لي التصريح بأن شيئاً ما يوجد طالما إنّي منهمك داخل الشك كما هو الأمر داخل التأمل الأول، كذلك يمكن العثور داخل التأمل السادس عن ضمانة ما تتعلق بوجود العالم الخارجي. يستفاد من ذلك أن التأملات تحتفل بنسق متعدد من الضمانات تتردد بين التفكير، الإله، الشك والعالم الخارجي، إذ لايقف فوكو عند مجرّد عرض خارجي لها بل يقوده ذلك إلى اعتبار ان التأملات الثلاث الأولى تجعل التأمل متموقعاً داخل مجال الوجود في معنى اية بداهة بالإمكان حملها على الأشياء (التذكير بالمعالجة الديكارتية للنفس أو للإله) وطبيعة البرهنة التوسيطية المستعملة في ذلك طالما أن «إكتشاف» وجود الإله ألزم العودة إلى درجة حقيقة الفكرة.

خلافاً لذلك- مجالية الوجود- فإنه من خلال التأمل الرابع سيختلف المقصد حينما يصبح الإشكال متعلقاً بوجود الإله ووجود العالم الخارجي إلى أن معالجتها ستكون مختلفة عن طبيعة التأملات الثلاث

الأولى طالما أن معالجتها ستكون من خلال "مجالية الحقيقة" وهو مايستفاد منه انّ هذه المواضيع ستتعلق بالمبحث الميتافيزيقي.

إن تتبع هذه الحركية داخل النص الديكارتي في التأملات من جهة "الإختلاف" بين المبحث الذي يتنزل ضمن مجال الوجود وذلك الذي يتنزل داخل مجال الوجود يخلص **فوكو** إلى مجموعة من النتائج:

(1)- أنّ الثابت داخل التأملات هو أن المبحث لايتعلق إطلاقاً بـ "الوجود العام" أو الوجود عموماً بل بالوجود المخصوص (l'éter specifié) سواء كان ذلك الوجود المتعلق بالإله أو وجود التفكير او وجود العالم الخارجي وهو مايقود **فوكو** إلى إستنتاج (قد يبدو غريباً) يتمثل اساساً في أن التفكير الديكارتي منساق نحو توجّه أنطولوجي، ويبدو أن هذه الضمانة الأنطولوجية للوجود لاتتمثل في تفكيري في حد ذاته بل في إنيني في حد ذاتها.

(2)- يتعلق هذا الإستنتاج بالتحويل المحدث عن الفلسفة وعن ميتافيزيقا العصر الوسيط مع **ديكارت** وهو تحوير يمسّ خصوصاً ميتافيزيقا العصر الوسيط التي تتداخل ضمنها موضوعات الإله، النفس والعالم ويلمح بذلك **فوكو** إلى ان التأملات تمكن ان نجد داخلها ضرب من الثغرة فالسؤال الميتافيزيقي يتردد في التأملات الثلاث الأخيرة (الرابع - الخامس والسادس) ضمن البحث في الإله كما أن التأمل السادس يطرح مسألة العالم والنفس.

إن ((الثغرة)) [La cune] أو هذا النقص الـذي يشـدّد عليـه **فوكــو** ضمن هذه التـأملات الأخـيرة هـو اساسـاً نقـص في تحليـل العلاقـة الـتي بإمكانها أن تجمع بين تفكيري الذاتي وما بـين الصفـات الـتي بالإمكـان إسنادها للإله. فهذه الميتافيزيقا المتعلقــة بـالنفس تغيـب داخـل النصـوص الواردة في التأملات الثلاث الأخيرة وهو نقص يتعلق جوهريـاً بالطريقـة التي تموضعت النفس داخلها ضمن هذه التأملات لاماهية النفس في حـد ذاتها- ينتج عن ذلك أنّ تحليل النفس وقع إدماجه داخل الجانب المتعلـق بـ ((مجالية الوجود)) طالما أنّ تفكيري ضمن طبيعته هو الـذي ينجـز صفـة الضمانية الأنطولوجيـة للموجـودات الخارجيـة. عندئـذ فـإن هـذا الـذي بإمكانه أن يضع ضمني صفة التيقن أو البداهة لايمكن أن يكـون الأنـا في حد ذاتها بل هو تحديداً الإله.

يجدر إذن البحث عن مواقع الميتافيزيقي والأنطولوجي من خـلال وعـي الفروق بين ماهية الإله وماهيـة الأنـا، فالأنطولوجيـا متوقفـة على الأنـا كمـا أن الميتافيزيقي متوقف على الإله، فـالوجود بذلـك يكـون ذاتـاً كمـا تكـون الـذات وجوداً وبذات المقياس فإن الحقيقة في ذاتها ولذاتها تقف خارج هذه الإنية.

هـذه الثنائيـات المتلازمـة والمختلفـة في ذات الوقـت بـين الأنطولوجـي والميتافيزيقي سيستعيدها **كانط** لاحقاً ضمن منظور تجاوزي لهذه التقسيمات الديكارتية بين الأنطولوجي والحقيقي حين سيُبيّن **كانط** لاحقاً كيـف ولمـاذا يمكـن إنشـاء الحقيقـة مـن الذاتي ولا مـن الميتـافيزيقي كمـا سـيُدرك هـذا

الاختلاف بين **ديكارت** و**كانط** من خلال التقارب الذي احدثه كانط بين علم الوجود "الأنطولوجي" وعلم اللاهوت "التيولوجي" كما التقارب بين الحقيقي والذاتي. لقد كانت هذه القراءة المقارنة التي أنجزها **فوكو** بين التأملات داخلياً من جهة المنهج والموضوع والمفهوم ثم الفصل بين مجالية الوجود ومجالية الحقيقي ضمن الفرق بين مايميّز الأنا عن الإله وما يفرق موقعية الوجود عن موقعية الحقيقة ثم مايفعل **ديكارت** عن الفكر الوسيط (القبل) والموقف الفكري الكانطي (البعد) بمثابة المدخل «المطوّل» لإستعادة تفاصيل التأمل الخامس، ويذكر **فوكو** «مكاسب» التأمل الرابع من جهة احداثه لآلية كونية تقدر على فصل الحقيقي عن الخاطئ من جهة أن كل مايقع تمثّله على أنه «واضح ومتميز» تصدق عليه صفة اليقيني وهذه « الآلية الكونية » تدرك وفق **فوكو** من جهتين فهي من جهة آلية قياس أو معادلة بين الوضوح والتميّز والحقيقة التي يقع ضمانها ضرورة من الإله ومن جهة ثانية تسمح هذه الآلية الكونية بضمان الحقيقة والوجود. لقد رفع الشك الديكارتي أو أبان منهجياً جملة من الأفكار الواضحة والمتميزة كما أبان لي وجودي الخاص كما كشف للأنا طبيعة هذا الإله. إن الذي إنتهى إليه الشك الديكارتي هو إبراز جملة من الجواهر [Substances] وجملة من الأفكار الواضحة والمتميزة لكن تبقى بعد ذلك ضرورة تتعلق بإبانة هذا الذي ليس الأنا وليس الإله إذ على الشك إنجاز وظيفة اخرى تمثل في ضرورة أن يبين للأنا هذا العالم الخارجي (الموجودات) ماالذي تكون موجوداته (الماهيات).

يفرض حينئذ ضرب من التراتب المفروض أي الكيـان [Existence] ثـم الماهيـة [Essence] علـى أن الغريـب في الأمـر أو المثير للإندهـاش هــو ان للتأملات إسترسال آخر حين نجد أن هذه القاعدة لم تقع مراعاتهـا طالما أن تراتبها قائم على الماهية أولاً ثم الكيان ثانياً وهو مايحتم عـن: مـاالذي جعـل التأملات تختار هذا التوجّه؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضـي التذكـير بـأن اكتشـاف ‹‹الآليـة الكونية›› أو هذا المنهج الجديد في المعالجة بدأت نتائجه الإجرائية متحققة على نحو تدريجي فمنذ التأمل الرابـع لم يعـد **ديكـارت** منتظـراً لكيـان أو وجود موضوع قابل أصبـح يمـرّ مباشـرة نحـو ماهيتـه أي علـى نحـو مـن التمشي المعاكس يقلب قبلية الوجود ليؤهل قبلية الماهية فالتأمل الرابـع كـان بحق انقلاباً عن التأمل الثـاني داخـل تراتـب الوجـود والماهيـة بـل وحتّـى في مايتعلق بوجود الأنا في حد ذاتـه، رغـم ان مقاربـة هـذه القـاعدة للأجسـام المادية لايخلو من الإحراجات.

تتميّز الأشياء الماديـة مـن مقاربـة ديكارتيـة بالإنفصـال، الانفصـال، الحركة والديمومة إضافة إلى ذلك فإن لهذه الأشياء قابلية أن تكـون مجـالاً للقياس [Mesure] والعد، كما لهـذه الأشـياء أيضـاً قابليـة الانتقـال مـن موقع إلى آخر وفق منطق زماني مايستغرقه فعل الانتقال ذاك.

إن الأفكار التي نكونها عن الأجسام الماديـة [الاتصـال، الانفصـال، الحركة والديمومة] نشعر أحياناً حسب **ديكارت** أنها موجودة ضمننـا أو

في فكرتنا إذ نكتشفها في ذواتنا، فتتابع الاعداد مثلاً نكتشفها أيضاً ضمن هذه الذات وهوماينتج عنه إحراج يتعلق بمدى ان تكون هذه الأفكار حول الحركة والانفصال والاتصال منطبقة على أشياء مادية موجودة خارج تفكيرنا رغم الوعي بأن هذه الأفكار لايمكن بحالٍ أن تكون من إبداع المخيلة ثم أنه إلى أي حدّ تكون الأنا حرّة في تعاملها مع هذه الضروب من الأفكار وهو مايكاد ينتج عنه أن هذه الأفكار التي تقولها عن الأشياء المادية إنما هي أفكار متأتية من خارج كما ينضاف إلى ذلك إحراج آخر يترتب عنه أن هذه الأشياء التي توجد كمجموعة خاصيات إلى أيّ حد يكون وجودها مستقل أو بمعزل عن وجود إنيتي، فهذه الخاصيات التي للأشياء توجد كخاصيات للفكرة ويبقى الإشكال دائماً في مدى إمكانها كجوهر منفرد ومستقل عن الأنا المفكر أي كجوهر خارجي وهو مايفرض إمتحان مدى إمكان الجوهر الخارجي حتى تتأهل فعلياً هذه الخاصيات المميزة للأشياء.

على أن التأمل الخامس- أو على الأقل هذا الحدّ من التأمل- لم يجب عن هذا الاشكال بل يعاوده من جديد المبحث الخاص بالإله- دون ان يفهم من ذلك اضطراب الموقف الديكارتي. وهذه الإثارة الجديدة لمسألة الإله تنزل كمقارنة بين العلاقة التي توجد بين الخاصيات وما بين الكينونة أو بين الصفات والكينونة لأجل بيان كيف ان كينونة جوهر ما بإمكانها الارتباط بخاصيات ذلك الجوهر ويستخلص **ديكارت**

من ذلـك أنّ الـذي يمـيّز الإلـه ان وجـوده هـو إحـدى خاصياتـه ثـم أن الكينونة لاتنتمي اطلاقـاً لصفـات أو لخاصيـات الأشـياء الخارجيـة وهـو مـايطرح شـكلاً للبرهـان الـذي يمتلـك تسـمية ((البرهـان الأنطولوجـي)) كدليل على حقيقة الفكرة وهو الأمر الـذي يعيـد مـن جديـد إلى ثنائيـة الماهية والوجود أو الماهية والكينونة حينما يصبـح برهـان الماهيـة كمثابـة السابق او القبل قياساً بالبرهان الأنطولوجـي ومـردّ ذلـك الوعـي الكلّـي بالإختلاف بين مايمكن ان يحـدث للأشـياء الماديـة ومـا يحـدث للإلـه أو إنتقال من حقيقة الإلـه (الماهيـة) إلى حقيقـة وجـود الإلـه (الوجـود) أي إثبات الإله أولاً وفق ماهيته، ولعلَّ ذلك ماكان مدخلاً لامتحان إمكـان البرهان الأنطولوجي كمقياس فعلي في إثبات وجود الإله.

يُعيدنا **فوكـو** – ضمن هذا الإشـكال بـالتحديد – إلى المقارنـة بـين التدليل الوسيط (على مسـتوى تـاريخي) والتدليـل الديكـارتي في مسـألة وجود الإله، فالفكر الوسيط يستنجد بالعلاقة السببية بين الإلـه والكـون معتبراً أن الإله يعـد بمثابـة الصـورة المثلـى للكمـال والكـون هـو إحـدى الدلالات على ذلك وهو مايؤكد ضمنياً وجـوده، أمـا البرهـان الديكـارتي فيعقد ضمنياً على آلية أخرى تتمثل في أن كـل الأفكـار الواضحـة والمتميزة تمتاز بصفة اليقين ثم انه للأنا فكرة واضحة ومتميزة على ان الكينونة لاتعـوز الإله وهو مايعني ضمنياً وجوده.

ليس من العسير وفق **فوكـو** الوعـي بالفـارق الـدلالي بـين الموقـف الوسيط والديكارتي ضمن مايخصّ وجود الإله فالموقف الأول يستند إلى فكرة الكمال في حين يقام الموقف الثاني على ثنائية الوضوح والتميّز، إذ لايجوز ديكارتياً تأكيد وضوح الفكرة وتميّزهـا في غيـاب أو جـود الإلـه وهـو مايـبرز جوهريـاً ان البرهـان الأنطولوجـي لم يكـن مبـدأ (بدايـة) ديكارتياً بل هو من درجة ثانية خلافاً للموقـف الفكـري الوسـيط كمـا يؤطر الاختلاف أيضاً داخل ثنائية الماهية والكينونة فالماهية وفـق الموقـف الوسيط تدرك من جهة أنها إحدى خاصيات الكينونة على عكس ذلـك «يقلب» **ديكارت** هذه المعادلة طالما أنه ينتقل من فكرة الماهية ليثبت بهـا الكينونة ضمن تأكيد وجود الإله. فالبرهان الديكارتي وفق **فوكـو** يتنزل داخل الفعل التمثلي ذاتـه؛ إذ يتموقـع الإثبـات الديكـارتي داخـل مجاليـة الفكر في حد ذاته (مسألة اللاتناهي مثلاً).

يجدر مع ذلـك إضافـة أن النسـق التدليلـي في التـأملات كـان فعليـاً متأثراً بمكسب ما تحقـق داخـل التـأمل الثـاني ويتعلـق بـأن الفكـرة هـي المقياس للولوج إلى الوجود وقد «يسّر» ذلك بطريقة ما الموقف الفلسفي الكانطي الذي حرّر فعلياً التفكير من الأسـاس الأنطولوجـي كمـا يجـدر إضافة أن البرهان الأنطولوجـي برغـم موقعيتـه المحـدودة ديكارتيـاً يبقـى برهاناً هندسـياً مـن جهـة انـه لايسـعى إلى العـودة إلى بدايـات البرهنـة، فالبرهان الأنطولوجي هو الضمانة المنهجية داخل موقعه الوظيفي.

التأمل السادس

يُحيل عنوان هذا التأمل إلى موضوع كان **ديكارت** قد شرع في فكّ معطياته في سابق التأملات إذ هو يحث في "**وجود الأشياء المادية وفي التمييز الفعلي بين النفس والجسم**"، وعنوان هذا التأمل يذكّر حسب **فوكو** بالعنوان الوارد في التأمل الثاني؛ [De la nature de L'esprit humain : et qu'il est plus aisé a connaitre que le corps] حول أن معرفة النفس تعدّ أيسر من معرفة الجسم فما بين التأملين يحضر تماثل المشكل إذ هو السؤال عن تمارين النفس عن الجسم كما لايخلو المبحث من إهتمام فلسفي بمسألة الماهية، إذ هنالك بين التأملين تماثل في سؤال الطبيعة وسؤال الماهية من موقع أول وسؤال الكينونة من موقع ثانٍ .

يضعنا التأمل الثاني حسب **فوكو** داخل مشكل الفكر والكينونة فتحليل طبيعة الفكر قادتنا بالضرورة نحو تأكيد وجود الفكر مع ضرورة أن نعي مع ذلك تفرّد موضوعين بصفة تميزهما وهي الأنا والإله فحين نفكّر في طبيعة أو ماهية الإله أو الأنا لايحق بحالٍ أن ننفي صفة وجودهما فهما يوجدان طالما أننا نفكر في ماهيتهما وهو مايعدّ حسماً في كون الماهية دافعاً لتأكيد الكينونة.

على أنه يجوز مع ذلك إضافة تفرد المنزلة في لقاء الإله بالماهيــة إذ ان قراءة مقارنة بين الإله والنفس فإن النمط البرهاني الخاص بالإله هو أكثر تعقّداً قياساً بذلك الذي يكون للنفس، فالتأمل الخامس والسادس يشتركان في بيان مسألة الأشياء المادية إذ لابدّ من التذكير ان التأمل الخامس يضطلع بتحليل ماهية الأشياء المادية، في حين يضطلع التأمل السادس بتحليل وجودها، في حين يكون الإله ماثلاً على نحوين من جهة الماهية ومن جهة الوجود، أي تفرد المنزلة أو على الأقل ضرب من التتابع أو التتالي قياساً في الأشياء المادية على حين يكون توازي الماهية والوجود ضمن التدليل على الإله.

يجدر كذلك بيان انه وفي خلال كل التأملات وتحديداً بدءاً من التأمل الثاني فإن التحليل الديكارتي محكوم بضرب من التوازي بين الكينونة والإختلاف أي التدليل على وجود موضوع ما من جهة اختلافه أو الاختلافات التي يحققها وفي نفس الوقت البحث في اختلاف موضوع ما من جهة كينونته إذ هو التحليل الذي يختار طريقة ما في التدليل على الطريقتين وفق موضوع المعالجة ومتطلباته.

إن تأكيد هذا المعطى الأخير يجعل **فوكو** ملزماً بالعودة إلى النسق التداولي للتأملات بدءاً من التأمل الثاني وصولاً إلى التأمل السادس ويضع **فوكو** لذلك جدولاً يتحدّد على النحو التأملي الذي يفرضه موضوع التأمل:

التأمل	الكينونة	الاختلاف
التأمل II	الفكر	الفكر / الجسم
التأمل III	الإله	فكرة اللاّتناهي/ فكرة الأشياء المتناهية
التأمل VI	وجود الأشياء المادية	الحقيقي / الخاطئ
التأمل V	الإله	الماهية المنطقية عن الكينونة الماهية التي لاتنطبق عن الكينونة
التأمل IV	الأشياء المادية	الفكر / الجسم

ويُضيف **فوكـــو** لذلـك أننـا في التـأمل الثـاني نجـد في ذات الوقـت الكوجينو وقطعة الشمع أو الجوهر المفكر والجوهر الممتد. إن هذا المنهج الذي يختاره **ديكارت** كنمط معالجة للموضوعات التفكيرية ضمن ثنائيـة الكينونة والاختلاف يؤكد فعلياً وانطباق هـذا علـى ذاك علـى نحـو مـن التكامل الوظيفي ضمن جدول البرهنة المصاغ في التأملات.

ينخرط التأمل الثالث أيضاً في ذات المعالجـة وفـق تـأكيد الإختـلاف وتوطيد فكرة الإرتباط الفعلي بين الإله وفكـرة اللاّتنـاهي. فالأنـا قـادرة على إرساء كيانات متناهية امّا اللاّتناهي فيبقى فقط من مشمولات الإله أو أن فكرة اللاّتناهي تابعة للإله أولاً وأخيراً، وذات النمط البرهاني هذا يضطلع به التــأمل الرابـع بيـان الكينونـة مـن جهـة الاختـلاف، فوجـود الحقيقة يقع ضمانة فعلية من الإلهي، ولكــن مـن جهـة تـأصيل إختـلاف

هذه الحقيقة عن الخطأ، فالإله لايمكن بحال اعتباره علّة للخطأ ثم ايضاً لايجوز اعتبار العدم مصدره او علة هذا الإله.

لايخلو التأمل الخامس حسب **فوكو** [كما هو مبين في الجدول] من ذات المقصد التحليلي إذ تحلل ماهية الإله أيضاً وفق منطق الإختلاف ويبدو ذلك ضمن التحليل التاني وهو تحليل يخلص من خلاله **ديكارت** إلى ان كل ماهية لاتعبّر عن كينونة إنما هي ماهية متناهية.

يستخلص **فوكو** من هذه القراءة في منهج الاستدلال والبرهنة الديكارتية الوجاهة القصوى المميّزة له كما ينتهي به أيضاً إلى مقارنة بين منهج «التأملات» الذي هو المنهج التحليلي ومنهج «القواعد» الذي هو تأليف بالأساس وتتجلى هذه الفروق في اعتبار ان المنهج التأليفي ينطلق من قواعد لأجل بيانها أو البرهنة عنها في حين يتغاير الأمر في المنهج التحليلي الذي ينطلق من المجهول لإكتشاف مجموعة حلول للمشكل المطروح، لذلك يجوز اعتبار أن التأملات كانت خصب وكثافة على مستوى «الإكتشاف»، ولعل ذلك هو الذي أخصب ضمنياً ثنائية الكينونة والإختلاف.

إن تخلّص **ديكارت** من طريقة التعامل مع الوجود على نحو تعميمي كما هو متجلّ في الموضوعات الميتافيزيقية (الإله، العالم والنفس) نحو البحث في موضوعات مخصوصة اعطى للفلسفة الغربية حسب **فوكو**

ضرب من التحول الفعلي الذي استفادت منه بوضوح او على الأقل ميز جزءاً هاماً من تاريخها ويستدل **فوكـو** على ذلك من خلال:

(أ) – تخلص الفلسفة إلى حدود القرن العشرين من الخطاب الأنطولوجي.

(ب)– إحداث نمط معالجة الكينونة من منطق الإختلاف او ككينونات مختلفة يجعل مفهوم الوجود العام يترك موقعه لمفهوم الكينونة إذ تتحول الكينونة إلى احد خاصيات الأشياء وهو مايعبّر عنه **فوكـو** بتحول الكينونة إلى نمط ذري [L'atomisation de L'existence] في معنى الجزء الكينونة وغيابها كنمط عارم، إذ تعوض الكينونة الوجود.

(ج)– ميل الفلسفة منذ **ديكارت** إلى ضرب من الماهية الإسمانية ولا يدرك ذلك فقط من جهة تراجع العام نحو الخاص بل ذلك التعويض الذي نجده مع **ديكارت** لصالح الماهية على حساب الكينونة أو لعل الوجود ذاته قد يحمل على الواحد كما أبرزه سبينوزا لاحقاً على نحو أكثر برهانية كما هو الأمر حينما يخصص **ديكارت** حيّزاً هاماً من التأملات لإبراز تفرّد المنزلة الإلهية.

(د)– لقد كان اللقاء بين العقلاني والرياضي ضمن التأملات واضحاً لافقط من جهة هذه الرغبة في تأصيل تصور منهجي رياضي كوني بل ان تأثير الرياضي تجسد بالخصوص داخل

الفلسفي ذاته إذ كان على حساب الأنطولوجي وما هذا التراجع للأنطولوجي إلاّ أحد مخلفات هذا الخطاب الرياضي الماثل ضمن الفلسفي. كما تجوز أيضاً إضافة أن هذه الرغبة في تأصيل الرياضي أثرت على المنحى الميتافيزيقي الديكارتي فعلياً وخاصة ضمن إدراج الماهية كنمط أساسي في البرهان التحليلي طالما ان ثنائية الاختلاف والماهية لم يكن مقصدهما سوى البحث عن هذا الخطاب الحقيقي أو عن الحقيقي في حد ذاته.

إنما ماتفرزه الديكارتية حسب **فوكو** من لقاء بين الميتافيزيقي والرياضي كان احد المحاور المركزية في النقد الكانطي لديكارت من جهة ان المسعى الكانطي كان يطلب بالخصوص وضع نقاط الاختلاف بين مميزات كل من الرياضي والميتافيزيقي وإفراد كل حقيقة منهما على نحو يجعل الأنا العارفة واعية بحدود كل منهما. كما تبلور هذا النقد الكانطي أيضاً ضمن ثنائية الكينونة والماهية التي كانت متداخلة في الموقف الفكري الديكارتي حينما يقرّ كانط بأن تحليل الكينونة [L'existence] لاتحيل بالضرورة إلى تحليل الماهية [Essence] إضافة إلى أن الفلسفة الكانطية لم تسعى إلى ترميم هذه الوظيفة الأنطولوجية التي جعلها **ديكارت** ممكنة إذ يتولى كانط وفق **فوكو** إنجاز إدانة مزدوجة للميتافيزيقا وللأنطولوجيا.

إن محاورة الفلسفة الديكارتية من جهة السؤال الأنطولوجي ولئن بدت معالمها جزئياً مع كانط فإنها ستتبلور كلياً ضمن الفلسفة الهايدغرية حينما تعود هذه الأخيرة إلى إحياء السؤال المنسي: ماالوجود؟ أو مايكون هذا الوجود؟ مع الوعي بأن هذا السؤال كما يصوغه **هايدغر** يختلف عن ماأمكن تسميته مع **ديكارت** بـ «الوجود العالم» [L'éter en general] ولا هذا الكلّي للكلّيات [L'universal des univesaux] كما لايكون هذا «الوجود» الهايدغري بمثابة الإختلاف بين الموجودات ولكن تحديداً هذا الاختلاف بين الوجود وكلّ الموجودات.

[La difference entre L'êter et tous les êters]

لذلك لم يكن **ديكارت** حسب **فوكو** منطلق العودة الهايدغرية للموقف الفكري الوسيط في مايخص السؤال الأنطولوجي طالما أن الإختلاف ماثل بين معنى الوجود كما صاغته الفلسفات الماقبل سقراطية وبارمنيدس وذلك المفهوم المتردّد لاحقاً حول «**الوجود العام**».

تماماً مثلما هو الشأن في تحليل **فوكو** للتأمل الخامس أي التمهيد أو تأطير الموضوع المعالج تتحدد أيضاً ذات الطريقة حين التعرض إلى التأمل السادس إذ بعد إستعادة ماأنجز في التأمل الخاص وإقحامه داخل تاريخ الفلسفة بيان الموقف اللاحق منه يعود **فوكو** إلى تحليل التأمل السادس بدءاً بالتساؤل عن أية معرفة تتملكها عن الأشياء المادية؟ وهو جوهر سؤال هذا التأمل نفسه فلقد تبين من السابق (من التأملات) أن الجسد

هـو احـد الموضوعـات المادية ومـا يمكـن ان يتعلـق بـه مـن خاصيـات الإمتداد، فالتأمل الثاني مثلاً طرح هـذا المشـكل وخاصـة توظيـف مثـال «قطعه الشمع» في الوعي بمميزات الأشياء المادية وتأكيد الامتداد ضمنها.

إن الموقع الذي تحتله الأشياء المادية ضمن التأملات قابل للرصد على النحو التالي:

التأمل	طريقة النظر	النتيجة
التأمل الأول	الشك	موضعة الأشياء داخل الشك .
التأمل الثاني	الامتداد	اعتبار الامتداد ميزة الأشياء .
التأمل الثالث	الفكرة	جعل الأشياء مدركة من الفكرة إذ تظهر الأشياء كأفكار.
التأمل الرابع	الإله	البحث في علاقة الأشياء بالوضوح والتميز.
التأمل الخامس	الماهية	الفصل بين بعدا الماهية وفق منطق الوضوح والتميّز .

يبدو من ذلـك أن الإمتـداد كخاصيـة للأجسـام الماديـة يعـدّ ممكـن الوجود فهذا الإله الذي خلق الامتداد قادر على خلق الأشياء الماديـة ولا يحمل ذلك إلى القول بتناقض في المسألة، فالأشياء الماديـة ممكنـة الوجـود وجسدي الذاتي هو الذي يعطي التأسيس لكينونة العالم الخارجي.

يذكر فوكـو ضمن تحليلـه للتـأمل السـادس ان التـأمل الـذي سـبقه مكننـا مـن مكسـبين لعلهمـا سييسـران مهمـة التـأمل السـادس فالتـأمل

الخامس برزت اهميته في طرح مسألة الماهية: ماهية الأشياء المادية وايضاً في مسألة الوجود حين يتعلق النظر بالإله وما ينتج عن ذلك من لقاء البرهان الرياضي والبرهان الميتافيزيقي إذ المكسب الأول متعلق بالتمايز بين الماهية والكينونة وفق تمايز موضوع النظر أما المكسب الثاني فيتعلق حسب **فوكو** في أن مسألة ماهية الأشياء المادية أصبحت بطريقة ما متمددة من إختلاف هذه الأشياء عن الأنا من جهة اولى وعن الإله من جهة ثانية أي أن المرور لايمكن ان يعيد على نحو بسيط إذا ماتعلق بالمرور من الكينونة إلى الماهية أو من الماهية إلى الكينونة، إذ أن الأشياء ماثلة قبالة الأنا كما هي أيضاً ماثلة قبالة الإله وينتج عن ذلك أنه على خلاف النظر في الإله فإنه من الجائز معرفة خصائص الأشياء الممتدة لأن لاشيء في صفاتها يكون حاملاً لصفة الكينونة وهو ماعارضه كانط لاحقاً إذ على خلاف الفلسفة الكلاسيكية يعتبر كانط ان الكينونة لايمكن بحال أن تعدّ صفة ويرجع ذلك بالأساس إلى المعارضة التي يحدثها للبرهان الأنطولوجي، وهو مايفترض من **فوكو** توضيحاً للموقف الديكارتي في نقطة النظر هذه بالذات إذ لايمكن اعتبار الكينونة لدى **ديكارت** صفة إلا بالنسبة إلى الإله، لذلك فالأولى أن يكون التعارض بين كانط وليبنتز لابين كانط وديكارت كلّياً وهو مايخرج **ديكارت** من مناطق النقد الكانطي في هذا المجال.

لاجدل ان التمايز حاضر لدى **ديكارت** بـين الأنـا والأشـياء المادية فالإرادة الإلهية جعلت أنيتي ممكنة ضمن نظام المعرفة يـدرك كيـاني دون الحاجة إلى المرور بالماهية خلافاً لما هو الأمر ضمن الأشياء ولتـأكيد هـذا الفارق بين الأشياء المادية والأنا والإله ضمن ثنائية الكينونة والماهية يمكن الرجوع إلى مايلي:

الموضوع	الماهية والكينونة	التأمل
الأشياء المادية	1) تحليل الماهية 2) بيان الكينونة	التأمل الرابع
الإله	1) تحليل الماهية 2) البرهنة على الكينونة	التأمل الثالث التأمل الخامس
الأنـا	1) البرهنة على الكينونة 2) تحليل الماهية	التأمل الثاني

لقد كانت الغايـة الـتي هـدف **فوكـو** في إدراكهـا مـن ضبـط هـذا التمايز المحدث لدى **ديكارت** بين الأشياء المادية والإله والأنا وهو تـأكيد تمايز آخر بين **ديكارت** وليبنتز وديكارت وسبينوزا حول ذات الموضـوع إذ كان **ديكارت** الأكثر وعياً بهذا الاختلاف فبالنسبة لليبنتز يلاحـظ ان كل براهين الكينونة تستحضر بالضرورة برهان الماهية وهو ذات السبب

الذي جعل فلسفة ليبينتز مرتكزة على البرهان الأنطولوجي الهندسي امّا نقاط التمايز بين **ديكارت** وسبينوزا في ذات المسألة فتتعلق بزوال الاختلاف بين الأنا كواقع مفكر والأشياء المادية إذ يجمع بينهما لديه أن كينونتهما تكتشف إنطلاقاً من ماهيتهما لذلك لم يكن سبينوزا في حاجة للكوجيتو.

تُفيض هذا النتائج إلى :

الموقف الفلسفي	الكينونة والماهية	النتائج
ديكارت	يختلف النظر إلى قبلية الماهية أو الكينونة بحسب الموضوع.	وعي باختلاف موضوعات التأمل الفلسفي.
سينوزا	التوازي المطلق بين الكينونة والماهية .	إنتقال الكوجيتو الإلهي بذات الطريقة التي يشتغل بها الكوجيتو الديكارتي .
ليبنتيز	الكينونة تكتسب انطلاقا من الماهية .	الارتكاز ضمن النمط الاستدلالي عن تأهيل النمط البرهاني الأنطولوجي.

لقد كانت المهمة التي اضطلع بها التأمل السادس مدركة من خلال البرهنة اولاً على أن الأشياء المادية توجد ثم البرهنة على انها توجد بطريقة مختلفة عن الوجود الذي هو للأنا وهو تذكير دائم بالبحث عن الكينونة من نمط إختلافي، إذ يكاد يستخلص من ذلك ان البرهنة متجهة نحو التدليل عن وجود « شيء ما» وهو مايعني أن التأمل السادس ينتظره

فعلياً ثقل دلالي ملزم بإنجازه ومن هذه المهـام كيـف لنـا أن نحمـل صفـة اليقين او الصحّة على الأشياء المادية أو كيف لنا أن نحمل لها الحقيقة؟

إن العودة للتأمل الثاني تطلعنا على مـاتكون هـذه الأنـا؟ إذ يطالعنـا هذا التأمل بتعريـف للشـيء المفكـر [Le Chose pensante] فالشـيء المفكر هو انا تشك، تفهم، تتصور، تثبت، تنفي، تريد كما لاتريد أيضـاً هي أنا تحمل الهاماً واحساساً وهي إمكانات ذكّـر بهـا التـأمل السـادس على نحو ما.

على أن التأمل السادس أيضاً كان إثارة لمفهوما التخيّـل والإحسـاس لغرض يتوضح ضمنياً داخل هذا التأمل.

أ- التخيّـل :

لاجدل - ديكارتياً- إن الفكر الهندسـي يهتـم بالأسـاس بالماهيـة إذ لانطلب من الهندسي البرهنة على الكينونة بقدر برهانـه علـى الماهيـة، إذ لايكون الهندسي قادراً على التعبير عن كينونة موضوعـة، لذلـك كـانت البرهنة على الإله أو على الأنا نمطاً آخر غير الإستدلال الذي يرتكز عليه هذا الهندسي، فالأنا ديكارتياً تدرك بغير البرهان الهندسي لأنني حتى وإن أخطأت في الحقائق الهندسية فإن ذلك لايضير في معرفة إنيتي إذ يتواصـل لدى اليقين في تواصل إنيتي نفسها فحتـى إن كـانت الهندسـة خاطئـة في مبادئها وحقيقتها فإنني أوجد بعد.

لاجدل كذلك أن هذه النتائج او الفرضيات التي أمكن قولها بخصوص الأنا تنسحب بالضرورة على الإله طالما أن البرهنة على كينونته تمت بمعزل عن الإستدلال الهندسي إذ ماهية الإله تحتوي وجود الأشياء المادية الأخرى او هي ماهية تعطي كينونة الأشياء الخارجية، ويبدو من ذلك أن الهندسة لاتحررنا إلا من الموضوعات الحسية أكثر مما هي برهان كينونة.

تبدو هذه المنزلة إذن للهندسة مغايرة لمنزلة الميتافيزيقا إذ تحضر الميتافيزيقا كبعد ضروري، انطولوجي، وليس هندسي فهي ضرورية طالما انّها تحررنا من علم محض للممكن والميتافيزيقا ذاتها من يجعل علم العالم ممكناً، كذلك الميتافيزيقا مغايرة للمجال الهندسي بحكم تباعدها عن التحليل الرياضي، إذ لايمكن للرياضيات من إكتشاف الكينونة بحكم إنغماسها في واقع الماهيات ويتجلى من ذلك هذا التباعد بين الموقف الفكري الديكارتي وموقف ليبنتز من ذات الموضوع بحكم اعتبار هذا الأخير للتوازي الممكن بين الميتافيزيقي والهندسي.

لقد كانت اللحظة الفلسفية **لسبينوزا** بمثابة المشروع الفلسفي الرياضي تماماً كلما كان المشروع الفلسفي لليبنتز مبثابة المبحث الذي يطلب ميتافيزيقا مقامة عن نمط رياضي تحليلي ويفهم من كل ذلك أن **ديكارت** تموقع على نحو إنشاء الميتافيزيقا اللارياضية من جهة الوعي بالإختلاف.

إن المشـروع الميتـافيزيقي لديكـارت يطلـب بـالضرورة السـند الأنطولوجي إذا ماكان ضرورياً أولاً وليس هندسياً ثانيـاً فهـذا الامتـداد الثالث (الأنطولوجي) إن الهندسة إذا ماكانت قادرة البرهنة على الكينونة فإننا لانحتاج الميتافيزيقـا ولكـن العكـس هـو الـذي حـدث فـلا الهندسـة بقادرة على ذلك ولا الكينونة متجلية خارج هذه الميتافيزيقا الأنطولوجية إضافة إلى ذلك فان الميتافيزيقا نفسـها تسـمح بـأن الهندسـة وظيفيـة مـن جهة إمكانها التطبيقي علـى العـالم ومـن خـلال ذلـك بالإمكـان إنشـاء الفيزيـاء والميكانيكـا بـل وحتّـى الإختـلاف وهـذه «الجـذوع» الثـلاث لاتتوصل إلى «الشجرة» إلاّ بحضور هذه الأصول الميتافيزيقية.

يستفاد من كل ذلك ان الهندسة لاتعلّمنا أصـلاً الكينونـة ويبـدو ان شيئاً ما طريفاً يحصل في كل ذلك من جهة عدم إمكان الأنـا دون تخيّـل أشكال إمتدادها وهو مايعني أن فوكـو يعيدنا إلى مبحثنا الأصلـي الـذي هو التخيّل.

أن نتخيل هو أن نتمثل مثـلاً مثلثـاً مـا أو أن ننظـر إليـه لامـن عيـني الفكر بل من عيني الجسد كما لو كان هذا المثلـث موجـود قبـالتي وهـو مايعني أنني أتمثله كذلك من جهة الحجم (الكبر، الصغر) بل وحتّـى مـن جهة اللون الذي يكونه وهو مايعني أن التخيّل بالإمكان تصوّره على نحو من الماهية.

يقتضي التخيّل ضرباً من المجهود الذي يبذله الفكر وهو مجهود يصطلح ديكارت على تسميته بالتواضع أو الاصطلاح نفسه [Convention] أي اصطلاح الفكر على أن الأنا حين تضع الماهية لم تعد في حاجة لهذا الاصطلاح، إذ يبدو من ذلك أن الفارق متحقق مابين التصوّر من خلال الفكر والتخيل في حد ذاته، إذ بالإمكان أن تتصور الأنا كجوهر مفكر دون المرور بالضرورة عبر التخيّل، إذ التفكير الذي لايتخيل هو تفكير ممكن على أن العكس يحتاج إلى إضافة تتمثل في ان التخيل يفترض حضور الفكر من جهة أن الخيال يستنجد بالفكر طلباً للاصطلاحات يضاف لكل ذلك أن الأفكار تختلف مابين الخيال والفكر ذاته فأفكار الخيال تمتاز بالغموض واللاوضوح في حين تكون «أفكار الفكر» مالكة للتميّز وهنا مايفرد الفكر صفة الضرورة خلافاً للخيال.

إن إنتقال الخيال من فكرة لأخرى لايدرك ديكارتياً على أنه ذلك المرور الآلي أو الميكانيكي البسيط إذ يستنجد الخيال مرة اخرى بالفكر لينتقل من فكرة لأخرى فالفكر هو الذي تقع عليه الوظيفة التأليفية بما هو منجزها.

ب – الإحساس:

إذا ماكان المُشكل الذي يطرحه التأمل السادس مُتعلقاً بإثبات كينونة العالم الخارجي فإن الخيال عاجز عن الاضطلاع بهذه المهمّة وهو مايعني أن الاحساس هو المؤهل فعلياً لإنجاز هذه المهمة، فالتخيل ليس ملك ذاته بل هو تابع بالأساس للإرادة وهي حجة أخرى في بيان قدرة الإحساس على إنجاز مهمة الإثبات. يجوز القول ديكارتياً أنه من خلال إحساسي بالعالم يمكن لي أن أفكر فيه وهو مايسر على نحو ما مهمة صعبة يطلبها التأمل السادس، يتبين كذلك انه من خلال الاحساس يجوز للفكر اعادة طرح مشكل الأنطولوجيا وفي ذلك وضوح للمسافة الفاصلة بين الفكر الأفلاطوني والموقف الفلسفي الديكارتي أو هذا الموقف اللاأفلاطوني لديكارت، فالحواس ستدفعنا بطريقة ما نحو الوجود لتكشف الفلسفة بذلك تاريخاً جديداً للأنطولوجي.

لقد كانت هذه الإضافة الأخيرة لديكارت موضع نسيان حسب **فوكو** لدى قراء او شراح **ديكارت** إلى حدود القرن التاسع عشر وكان لزاماً إنتظار **هوسيرل** وبعد ذلك **ميرلو بونتي** لتوضيح هذه المسألة خصوصاً وأن **ميرلو بونتي** طرح على نحو واضحٍ مشكل الإدراك لدى **ديكارت** على نحو يمكن من توضيح فعلي لهذا المفهوم داخل فكره.

لقد كانت الفلسفة الديكارتية في جزء هام منها وفق **فوكو** تفكيراً في الإدراك [Perception] او أن الفلسفة هي معرفة ماالذي يمكن ان تكونه [La phiosophie c'est savoir c'est que la sperception] .

لقد كان التأمل الأخير رصداً تحليلياً (وللمرة الأولى ضمن التأملات] للإدراك مثلما يمكن ان تتمثل بالنسبة للإنية مع الحذر من كيفية ردّ الإدراك للإنية ثم للوضوح الذي يمكن ان تحدثه في الأنا وأيضاً مراعاة إن الإدراك كان في لحظة ما موضوعاً على الشك ان يطوله أو على الأقل لما هي كذلك؟ مثلما هي أيضاً مثيرة للتشكك في ذات الوقت.

لقد كانت هذه الاعتبارات أيضاً لدى **فوكو** مدعاة لطرح أسئلة ثلاث:

(1) كيف تكونت الإدراكات ضمن إنيتي؟
(2) على مايقوم الطابع التشككي للإدراكات؟
(3) ماالذي يكون موضوع تيقن ضمن إدراكاتي؟

يتولى **فوكو** تفكيك هذه الإشكاليات من جهة البحث عن إجابة علها تعيدنا للمشكل المركزي المتعلق بوجود الأشياء الخارجية.

* المشكل الأول: كيف تكوّنت الإحساسية ضمن الأنا؟

تقتضي الإجابة على هذا السؤال الأول اعتبار الإدراكات مكوَّنة من خلال الجسد إذ تمتلك الانية واقعاً جسمياً يجعلها تعي بالجوع، العطش

العطش الخ... إلا ان هناك من الإحساسات مـالا يشـعر بهـا إلاّ بـالنظر للموضوعات الخارجية كالحرارة مثلاً ويبدو في كل ذلك قبلية ما يحوزها الجسم في علاقاته بالإحساسات رغم ان ذلك حسب **فوكـو** مثير لنـوع من الفضـول وهـو ماسيكون لـه الأثـر الفعلـي لاحقـاً في إثبـات العـالم الخـارجي، ينضـاف إلى ذلـك صعوبـة أن تكـون الأنـا سيّدة في إثبـات الإحساسات ضمنها إضافة إلى البعد الحيوي الذي تمتاز به الذي يكسبها صفة البداهـة نسـبياً؛ وتتأسّـس المفارقـة في أن الإحسـاس بـالحرارة مثـلاً لايعني بالضرورة معرفة ماهيتها فكـل ماندركـه هـو مجـرّد إحسـاس بهـا ولعلَّ هاتين السمتين هما مجال الانفصال بـين الإحسـاس والتخيـل وهـو اختلاف يدرك من جهة إن الإحساس لاينتظم وفـق إرادتـي فالإحسـاس يتجاوز نظام حريتي الذاتية عكس التخيّل مـع ان هـذا الإختـلاف لايمنـع من إعتبار أن نقاط الالتقاء ايضاً ممكنة بين تخيلي وإحساسي حين يلتقيان في علاقتهما بالتصور إذ لايجوز لنا أن نمتنـع عـن اعتبـار ان 2 + 2 = 4 أو أن نمتنع عن إحساس يأخذنا إلى درجة قصوى من الحيوية.

* المشكل الثاني : علاقة الإحساسات بالشك

أو ماالذي يجعل العالم الخارجي باديا للأنا موضعا للشك؟ يجـدر في هذا الموقع التذكير بأسباب أربع لذلك تتعلق اولاً بتوهمـات الحـواس مثلما أنه ثانياً قد تحصل لنـا إعتقـاد بـإمتلاك إحساسـات مـن الجسـم في حين لايكون الأمر كذلك (الإحساس بالألم مثـلاً) وثالثـاً مسـألة الحلـم

وما ينجرّ عنها أيضاً من نظر تشككي اما رابع الأسباب فهو الذي يعبّر عنه بـ « الإله المخادع ».

إذا ماأردنا تقسيم هذه الأسباب الأربعة التي دعت إلى التساؤل عن علاقة الإحساسات بالشك لبدا لنا أن السبب الأول كما الثاني هو إضافة جديدة ضمن التأملات أما مسألة الحلم أو الإله المخادع فهي ماذكر حتّى منذبداية التأملات وتحديداً منذ التأمل الأول على ان المثير هو حسب **فوكو** هو ماالذي جعل **ديكارت** يستنجد بحجج وردت سابقاً؟

ألم يكن على **ديكارت** أن يكتفي لما كان قد قاله منذ التأمل الأول من ان للإحساسات إمكان مغالطتنا؟ على أن الأمر أصبح الآن مختلفاً او على الأقل ملزم بدقة اكثر إذ عليه أن يبين الآن ماالذي يجعل الحواس قادرة على أن تحدث فينا فعل المغالطة؟

يُحدد **فوكو** لدى **ديكارت** ثلاث إمكانات لخطأ الحواس تدرك من خلال أن: - الخطأ ممكن من جهة طبيعة أو شكل موضوع موجود.

- الخطأ في تقدير أحد احساسات الجسم الغير متأسسة.

- الخطأ في إثبات ان في العالم "شيء ما" في حين أنه لايوجد.

لقد كانت هذه التحديدات الثلاث في إرتباط الحواس بالخطأ مدخلاً لترجيح أكثر للإحتمال الثالث طالما انه لايحمل فقط مسألة « العالم الخارجي» بل يصبح بالإمكان تدخل طرف خارجي يوصل اكثر فعل المغالطة والخطأ.

*** المشكل الثالث : الحواس وفعل التيقن**

لقد كان التيقن سابقاً في أن مشكل تأكيد كينونـة العـالم الخـارجي فعلاً يسيراً إلا ان هاتان الإشكاليتان [الشـك / الخطـأ] اللتـان طرحهمـا **ديكارت** قد يكون على نحو ما «عقّـدا» المشـكل، إذ كيـف بعـد ذلـك يجوز إثبات كينونة العالم الخارجي؟

تقتضـي معالجـة هـذا السـؤال إسـتعادة الخاصيـة منـاهج البحـث "الميتودولوجية" للبداهة أي مسألتا الوضوح والتميّز فضمن الفكرة الواضحـة بالإمكان إستعمال وضوح الأشياء امـا البعـد الثـاني المتعلـق بـالتميز فيجـدر القول أن ليس مضمون الفكرة وحده من يبين لنـا ان فكـرة مـا مختلفـة عـن اخرى بل ان هنالك «شيء مـا» يحـدث إختلافهمـا وهـو مـايعني أن قـاعدة الارتكاز في بيان ذلك لابد ان تسند عن مبدأ الوضوح.

على أن إعتماد مقياس التميّز بالنسبة إلى الإحساسات بالنسـبة للأفكـار التي للأنا عنها تؤكد أن الأشياء التي تقع مباشرتها تمتاز بخاصية الإمتداد.

إن فكرة الإدراكات تحيلنا وفق **فوكـو** على ثنائيـة الفعـل والإنفعـال ففي اللحظة التي يكون فيها الإنفعال لابد أن يكون هنالك الفعل إذ لابد من أن يكون هنالك وجود مـا خـارجي هـو الـذي يضـع ضمـني صفـة الإنفعال، ويتحدد المشكل حينئذ في ماالذي يكون هـذا الخـارجي الـذي يدفعني للإنفعال؟ هل هو الإله؟ أم جوهر ثالث؟ على أن الإلـه حسـم في مجال انه لايكون مغالطاً لي حينئذ هنالك شيء ما يقع خارج إنيتي.

برهان جديد يتأسس حينئذ، برهان تصوغه الإحساسات وهو تأكيداً مختلف عن البرهان الأنطولوجي الذي ليست حدوده سابقاًن لقد كان دليل إثبات العالم الخارجي مختلفاً عن ذاك الذي أُستنجد به ضمن دليل إثبات الإله ويذكر **فوكو** ضمن هذا العرض بالتأمل الثالث ولمسألة الحقيقة الموضوعية والحقيقة التمثلية، فحقيقة العالم لاتحيل بحال للحقيقة الموضوعية كما هو الأمر بالنسبة للإله ولكنها الحقيقة الشكلية أو الصورية.

ينتج عن الاعتبار السابق الفصل بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الشكلية والحقيقة المادية حين الفصل بين الإله والعالم الخارجي والكوجيتو وهو الاختلاف المتحقق وفق الامكانيات الثلاث التالية:

(1) **الإله** : علية الحقيقة الموضوعية للفكرة.

(2) **العالم الخارجي**: علية الحقيقة الشكلية للفكرة.

(3) **الكوجيتو** : علّية الحقيقة المادية للفكرة

لقد كانت هذه الحقائق متعاقبة لدى **ديكارت** حسب **فوكو** لأجل بيان الكينونات الثلاث ومجالات التمايز الممكنة بينها، إذ كانت كل براهين الكينونة متأسسة وفق حقيقية الفكرة .

ولكل ذلك كانت الأنطولوجيا الديكارتية حسب فوكو انطولوجياً مثالية، فواقعية الفكرة هي التي تحوي الوجود لاالعكس.

إن البرهنة على وجود الأشياء المادية يتم حينئذ من منطلقين: منطلق أولي وهو الاستدلال على وجودها من خلال الإحساس ومنطلق ثانٍ

بالعودة للأشياء المادية نفسها فهذه الأفكار أصبحت لدي بفعل ضرب من الأنفعال الذي كانت عليه الإنية إذ لم تتدخل إرادتي في ذلك وهو مايؤكد مرة اخرى أن فكرة وجود الأشياء المادية متميزة على نحو مستقل من الآنية ضمن هذا الضرب الثاني من الإستدلال حينئذ يفترض الأمر القول بوجود جوهر مفارق عن إنيتي هو الذي سمح بذلك، حينئذ يصح إضافة انها فكرة وجود الأشياء هي فكرة معطاة للأنا من قبل الإله طالما أنّي أتلقى إحساسات تأتيني غالباً من خارج وهو مايضفي فكرة المصدر الإلهي لها دون التغافل أيضاً عن فكرة أن الماهية الإلهية متعالية عن المخادعة، هنالك إذن علامة يضعها الإله ضمن الأنا الإنساني تسجل من خلالها هذه القدرة الإلهية على النفاذ للجوهر الإنساني.

[Descantes diosit qu'il y'a en moi une marque de Dieu deposee dns les Hommes, La marque de dieu est la marque de die. Quant aux autres chases elles re renvient pas directeent a Dieu].المحاضرة الأخيرة .

على أن سؤال من أين تأتي الإحساسات؟ أعادت سابقاً إلى مسألة الحقيقة الشكلية وبعض الحقيقة الموضوعية في معنى انها تمثل شيأ ما.

لقد أفرز تحليل الأفكار الحسية لدى **ديكارت** اعتبار أن علّة الحقيقة الشكلية لهذه الأفكار تأكيدنا في الأمتداد ومهما يكن فإن اليقين اصبح الآن ممكن لجواز القول بوجود الأشياء المادية طالما أننا نختبر فكرتها ثم طالما أننا أصبحنا نبحث في علّة لإحساساتنا وفق اعتبار سابق مكننا من إستنتاج أن الحقيقة الموضوعية تأتينا من الإمتداد.

مهما تكثفت الأمثلة ومهما طرحنا إشكاليات :

لماذا بعض الأشياء غير مالكة لصفة اليقين؟ أو أعدنا التساؤل عن ماالذي يجعل الإحساسات منتجة للخطأ فإن هنالك أمر ما أصبح الآن يعنينا هو أن الإحساسات أو المشاعر التي امتلكها إنما هي متأتية من خارج إذ قد تكون مجالاً للجوهر الممتد على أن النتيجة التي اصبحت الآن مكسباً تتمثل في ان لإحساسيتي قدرة على إنتاج الخطاب الفيزيائي إذ أن احساسيتي في الواقعي هي الفيزياء نفسها ثم أن إحساساتي تحمل في الواقع أبعاداً لاتتدخل في إنشاء النمط الفكري الفيزيائي أي مايعبر عنه بالصفات الثانوية [Les qualites secondes] وفيها أيضاً مايحصر لحظة البناء الفيزيائي او الهندسي والذي يُعبِّر عنه بالصفات الأولى [Les qualites seconde] .

تُعيد هذه التحليلات **ديكارت** إلى التساؤل إلى إجرائية الإحساسات او لما تصلح إنفعالاتي؟ ضمن هذا الجانب يعتبر **فوكو** أن **ديكارت** للإجابة على هذا السؤال يلزم بالبحث في الطبيعة كماهية والطبيعة الذاتية للأنا التي تنجز العلاقة مابين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، فلو كانت الأنا مجرّد جسم لتحولات إلى مجرد «قطعة» أو جزء من الفضاء أو المكان إلاّ أن الأمر مغاير لذلك طالما أن هذه الانية هي في نفس الوقت جسم ونفس وهو مايعطيها إمكان أن تمتلك طبيعة وهي طبيعة مكونة من الفكر والامتداد وينجم عن ذلك ايضاً أن هذه الإحساسات تباهي عليه من بعد إنفصالي ملزمة عن البحث عن أصل خارج إنيتي إذ لايتمثل داخلي إلا كمجرد

علامة دالة على إمكان وجود الخــارجي وليـس مـن العسـير عندهـا الإقـرار بوجود هذا العالم الخارجي. لقـد كـان التـأمل السـادس وفـق **فوكـو** إثـارة لـمجالية العلاقـة بـين الذاتيـة (الطبيعـة) والعـالم الخـارجي، إذ منـذ التـــأمل السادس ومن خلال تحليل فكرة التناهي والمحدودية أمكـن ذلـك مـن اقـرار وجود اللاّتناهي وهو ماأثاره التأمل الرابع علـى نحـو الإضافـة ضمـن اعتبـار التباهي مقدار إمكان الخطأ رغم أن التناهي في حد ذاته يحمـل علـى جهـة الموقعية السلبية في كل ذلك كان التأمل السادس تتويجاً لهذا المجهود الفلسـفي في إعتبـار أن الخطـأ ممكـن لحقيقـة طالمـا أن فكـري كمـا جسـمي يخضعـان لقوانين عامة تجعل العلمية ممكنة بما هي موضوعة.

لقد أصبح التأمل السادس دلالة في ذات الوقت عن إمكان وجود العـالم الخارجي وأيضاً عـن أن التـأمل السـادس أيضـاً يفـرد للخطـأ منزلـة فلسـفية متميزة حين يكون الخطأ ضرباً من العـدم طالمـا أن علّتـه غائيـة [L'erreur n'est donc qu'un neant car la cause de l'erreur n'exite pas]. يضاف إلى ذلك ان الحواس وإن كانت مغالطـة لنـا فإنهـا تجعـل الجسـم أيضاً ممكناً، ويستخلص **فوكـو** من ذلك أنّ فكرة التناهي تختزل في العدم وهي مايعني انطولوجيا أن العــدم ذاتـه مـن كـان باعثـاً للشـك طالمـا أن الغايات الأولى للشك كانت مقاربة للبحث عن اسس ممكنة للعلوم ومن وراء ذلك معرفة الحقيقة في حد ذاتها.

تختتم القراءة الفوكووية لديكـارت بـالبحث في مـايمكن تسـميته بـ ((الدور)) أو الدائرة في الفلسفة الديكارتية معتبراً أن إصدار حكم بـالنفي أو الاثبات يبقى رهين التصور التأويلي الذي يحكم طبيعة القراءة الموجّهة لفلسفة **ديكارت** إذ لو كان **الكوجيتو الديكارتي** قائماً على فكرة حتـى تفكر أن توجد أو أنا أفكر إذن أنا موجود عندئذ يحدث ((شيء ما)) على نحوٍ إبستيمولوجي يكون مشابهاً للدائرة علـى ان **ديكـارت** يضيـف انـه بالإمكان أن يخدعني من يريد ولكنه غير قادر علـى أن يسـلبني الوجـود، هل يصح بذلك الكوجيتو الديكارتي قائماً على فكـرة ((أنـا أخطـئ إذن أنا موجود)) وكأن ذلك فعلياً بداهة لايطولها الشك.

تنغلـق المحاضرات الفوكو يـة حـول **ديكـارت** بــــ ((**حـين يفكـر ديكـارت في الإلـه، فإنـه لايفكـر فيـه مـن جهـة أنـه موجـود ولكنــه في اللحظة التي يفكر فيها في الإله لن يكون في حاجـة إطلاقـاً إلى التفكـير في أنه يوجد**)).

الفهرس

المدير المسؤول :

نادر السباعي



B.P: 6333- ALEP- SYRIE ⌘ 6333 حلب-سورية ص.ب

هاتف : 233412 - فاكس : 236182 -21 00963

ع - 462 /4/1997

فوكو قارئاً لديكارت : دروس الجامعة التونسية /
محسن صخري. - حلب: مركز الإنماء الحضاري ،
1997. - 126 ص: مص؛ 24سم . - (بحوث فلسفية).

1-194 ص خ ر ب 2- 149 ص خ ر ف
3- العنوان 4 - صخري
5- السلسلة



فوكو قارئاً لديكارت

هذه الدروس التي ألقاها فوكو في الجامعة التونسية في منتصف الستينيات، كتأويل للفلسفة الديكارتية أو «كأركيولوجيا» وحفر في النص الديكارتي. تؤكد مرة أخرى أن الأركيولوجيا ليست تشخيصا للحدث، بل هي أيضا لحظة أخرى لتشخيص النص.

قد ينتهي القارئ إلى صورة أخرى لديكارت المؤوّل ولفوكو كمؤوّل وفي كل ذلك تخلص من فكرة أن النص كيان ثابت واتجه نحو النص ككائن تاريخي قابل لأن يقال بأسماء ومعان مختلفة.

فوكو القارئ لديكارت، معنى آخر «للفيلسوف القارئ» الذي يصعب عليه حقا أن يتخلص من إغراء الفلسفة، فالكوجيتو الديكارتي يصبح وفق فوكو ذا رهانات جديدة، تعطي حياة أخرى للفلسفي

في كل ذلك تأكيد آخر على تقويض اللغة كعلاقة معنى بين القارئ والنص وعكسيا، فاللغة هي قابلية للقول على نحو من الاختلاف.

